

CARTAS SOBRE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE

Friedrich Schiller

El 10 de noviembre de 2009, se cumplirá el aniversario 250 del natalicio de Friedrich Schiller y de manera modesta le rendimos un homenaje digitalizando su obra *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). En ésta reflexiona sobre la belleza y su importancia para la educación del individuo, y por ende de la sociedad. Lograr un equilibrio entre lo racional y lo natural en el hombre, ése es el objetivo.

La cita que reproducimos a continuación ilustra plenamente el alcance de esta obra que no sólo es filosófica, psicológica sino también política:

Así se va aniquilando poco a poco la vida de los individuos, para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia, y el Estado será siempre una cosa ajena para sus ciudadanos, porque también es ajeno al sentimiento. Obligada a simplificar, clasificándola, la multiplicidad de sus ciudadanos, y a considerar siempre a la humanidad sirviéndose de una representación indirecta, la clase dirigente acaba perdiéndola totalmente de vista, confundiéndola con una obra imperfecta del entendimiento; y los ciudadanos no pueden sino recibir con indiferencia unas leyes que bien poco tienen que ver con ellos mismos. Cansada finalmente de mantener un vínculo tan poco satisfactorio con el Estado, la sociedad positiva se desmorona en un estado de moralidad puramente natural (como ya desde hace tiempo es el caso de la mayoría de los Estados europeos), estado en el que el poder público es sólo un partido más, odiado y burlado por aquellos que lo hacen necesario, y sólo respetado por aquellos que pueden prescindir de él. ¿Asombroso, no es cierto?

Friedrich Schiller es también conocido como uno de los mejores dramaturgos de lengua alemana. Su poesía *Ode an die Freude* (Oda a la alegría) impresionó tanto a Beethoven, que éste compuso su Novena Sinfonía en RE Menor, Op. 25, inspirándose en ella... sinfonía que, desde 1986, fue escogida como himno de la Unión Europea.

Friedrich Schiller murió el 9 de mayo de 1805 en Weimar, Alemania. Tenía 45 años. Además de poeta y dramaturgo, fue filósofo, historiador, médico y profesor. Rafael Cansinos Asséns relata así en su estudio preliminar a las obras completas del autor de *Werther* el último encuentro de Goethe con Schiller: ... En esa ocasión volvieron a verse Goethe y Schiller; luego tornaron a separarse. Goethe se sentía mal; recluyóse en casa, y desde allí cambiaba frecuentes comunicaciones epistolares con su amigo, que tampoco se encontraba muy bien. Es conmovedora esta coincidencia de encontrarse los dos enfermos al mismo tiempo, pues sugiere la idea de una simpatía incluso física entre ambos y parece indicio de la perfecta sintonización fraternal de sus temperamentos. Goethe y Schiller, en las cartas que desde sus sendos retiros se envían, cambian quejidos de dolor y frases de aliento, entre las que sonrío una esperanza de buena primavera a la vista. Llega, en efecto, mayo, y Goethe se anima al reclamo de esa dulce amiga de los poetas; se atreve a salir de casa, y la suerte pone en su camino a Schiller, que también dejó su cuarto de enfermo, y se dirige a su otra casa: el teatro. Invita, como es natural, a Goethe a acompañarlo; pero éste, que a pesar de todo tiene los nervios de punta, no se siente con humor para ver gente y se despide de su amigo, sin saber que desperdicia la última ocasión que la suerte le brinda de estar aún unas horas en su compañía. Aquella es la última vez que se dan la mano aquellos

entrañables amigos. Goethe se vuelve a su casa, pues apenas puede tenerse en pie; tiéndese en un diván y deja pasar los días en un absoluto aislamiento, que apenas interrumpen sus íntimos; hablan éstos en voz baja y andan de puntillas. A fin de que sus nervios deprimidos no se depriman más, ocultándole toda noticia alarmante sobre el estado de su amigo, manteniéndolo en una ignorancia piadosa; Goethe no sabe que Schiller ha muerto sino días después, cuando ya sus restos reposan bajo tierra y su alma ha subido al cielo de los poetas (el autor de Guillermo Tell ha fallecido el 9 de mayo en su casita con jardín, donde vuelan mariposas y apuntan flores que ya no ha de ver). Una mano delicada cierra el balcón del gabinete el día del entierro de Schiller, para que no lleguen a Goethe los ecos de la marcha fúnebre que la música toca dando escolta de armonía a su féretro.

Para terminar diremos que estas Cartas sobre la educación estética del hombre son una referencia indispensable para quienes se preguntan ¿cómo educar al hombre para lograr una sociedad racional?

Chantal López y Omar Cortés

Primera Carta

1 Me concedéis, pues, el honor de exponeros en una serie de cartas los resultados de mis investigaciones sobre la belleza y el arte. Siento vivamente el peso de esta tarea, pero también su encanto y su dignidad. Me dispongo a hablar de un tema que está directamente relacionado con la parte más noble de nuestra felicidad, y que no es nada ajeno a la nobleza moral de la naturaleza humana. Voy a presentar la belleza ante un corazón que es capaz de sentir todo su poder y de ponerlo en práctica, ante un corazón que, en una investigación en la que se hace necesario apelar por igual a sentimientos y a principios, tendrá que hacerse cargo de la parte más difícil de mi tarea.

2 Generosamente me imponéis como un deber aquello que yo quería pedirlos como favor, dando así apariencia de mérito a lo que tiendo a hacer por propia inclinación. La libertad de exposición que me prescribís, antes que una obligación, constituye para mí una necesidad. Poco versado en el uso de formas escolásticas, apenas correré peligro de pecar contra el buen gusto por emplearlas equivocadamente. Mis ideas, nacidas más a raíz del trato continuado conmigo mismo, que de una rica experiencia de mundo o de unas lecturas determinadas, no renegarán de su origen, serán culpables de cualquier otra falta antes que de sectarismo, y se derrumbarán por propia debilidad, antes que sostenerse en virtud de una autoridad y de una fuerza ajena a ellas mismas.

3 No he de ocultaros que los principios en que se fundamentan las afirmaciones que siguen son en su mayor parte principios kantianos; pero si en el curso de estas investigaciones hallaseis algún tipo de referencia a una determinada escuela filosófica, atribuidlo antes a mi incapacidad que a esos principios. Vuestra libertad de espíritu será siempre algo inviolable para mí. Vuestra propia sensibilidad me proporcionará los hechos que han de servir de fundamento a mi teoría, vuestro entendimiento libre dictará las leyes según las que habré de proceder.

4 Las ideas fundamentales de la parte práctica del sistema kantiano sólo han sido motivo de disputa entre los filósofos; sin embargo el conjunto de la humanidad, y me comprometo a demostrarlo, ha estado desde siempre de acuerdo con ellas. Si se las libera de su forma técnica, aparecen como sentencias antiquísimas de la razón común y como hechos de aquel instinto moral que la sabia naturaleza da al hombre como tutor, hasta que un discernimiento claro lo hace mayor de edad. Pero es justamente esa forma técnica, que revela la verdad al entendimiento, quien la oculta a su vez al sentimiento, pues al entendimiento le es necesario desgraciadamente destruir primero el sentido interior del objeto para poder apropiarse de él. Como el químico, el filósofo sólo descubre el enlace de los elementos mediante la disolución, y sólo llega a comprender la obra de la naturaleza espontánea mediante tortuosos procedimientos técnicos. Se ve obligado a encadenar con reglas a los fenómenos para captarlos en su fugacidad, a desmembrar sus bellos cuerpos en conceptos y a conservar su vivo espíritu en un indigente armazón de palabras. ¿Es, entonces, extraño que el sentimiento natural no pueda reconocerse en una imagen semejante, y que la verdad aparezca como una paradoja en las exposiciones analíticas?

5 Por esta razón os pido que seáis indulgente conmigo si en lo sucesivo, tratando de acercar el objeto de mis investigaciones al entendimiento, lo alejara de la sensibilidad. Lo que acabo de decir acerca de las experiencias morales, es aplicable con mayor motivo al fenómeno de la belleza. Toda su magia descansa en su misterio: si suprimimos la necesaria unidad de sus elementos, desaparece también su esencia.

Segunda Carta

1 Pero, ¿acaso no debería aprovechar mejor la libertad que me concedéis y ocupar vuestra atención con otro tema distinto al de las bellas artes? ¿No es cuando menos extemporáneo preocuparse ahora por elaborar un código para el mundo estético, cuando los acontecimientos del mundo moral atraen mucho más nuestro interés, y cuando el espíritu de investigación filosófica se ve impelido de modo tan insistente por las actuales circunstancias a ocuparse de la más perfecta de las obras de arte, la construcción de una verdadera libertad política?

2 No me gustaría vivir en otro siglo ni haber trabajado para otro tiempo. Se es tanto ciudadano de una época como de un Estado; y si se considera impropio, incluso ilícito, apartarse de los usos y costumbres del ámbito en que se vive, ¿por qué deberíamos sentirnos menos obligados a actuar conforme a las necesidades y al gusto del siglo?

3 Sin embargo, la época no parece pronunciarse en absoluto a favor del arte; al menos no de aquel arte hacia el que van a orientarse exclusivamente mis investigaciones. El curso de los acontecimientos ha dado al genio de la época una dirección que amenaza con alejarlo cada vez más del arte del ideal. Éste ha de abandonar la realidad y elevarse con honesta audacia por encima de las necesidades; porque el arte es hijo de la libertad y sólo ha de regirse por la necesidad del espíritu, no por meras exigencias materiales. Sin embargo, en los tiempos actuales imperan esas exigencias, que doblegan bajo su tiránico yugo a la humanidad envilecida. El provecho es el gran ídolo de nuestra época, al que se someten todas las fuerzas y rinden tributo todos los talentos. El mérito espiritual del arte carece de valor en

esta burda balanza, y, privado de todo estímulo, el arte abandona el ruidoso mercado del siglo. Incluso el espíritu de investigación filosófica arrebató a la imaginación un territorio tras otro, y las fronteras del arte se estrechan a medida que la ciencia amplía sus límites.

4 El filósofo y el hombre de mundo dirigen expectantes su mirada hacia la escena política, donde en estos momentos, según parece, se está decidiendo el gran destino de la humanidad. El hecho de no participar en este debate universal, ¿no delata una censurable indiferencia hacia el bien de la sociedad? Si este gran proceso incumbe de por sí, por su contenido y sus consecuencias, a todo aquél que se considera un ser humano, tanto más ha de interesar, por el modo como se lleva a cabo, a aquél que piensa por sí mismo. Una cuestión que hasta ahora sólo había dilucidado la ciega ley del más fuerte, se ha llevado, según parece, ante los tribunales de la razón pura, y aquél que sea capaz de llegar al punto central de la cuestión y elevarse desde su individualidad a la universalidad de la especie, puede considerarse miembro de este tribunal de la razón, del mismo modo que, en cuanto hombre y ciudadano universal, es parte interesada en el asunto y se ve envuelto de uno u otro modo en su solución. Así pues, lo que se decide en este juicio no es sólo un asunto particular, sino que la sentencia debe pronunciarse según leyes que cada hombre, en cuanto espíritu racional, está capacitado y autorizado para dictar.

5 ¡Cómo me atraería investigar un tema así en compañía de un pensador cuyo ingenio se equiparara a la liberalidad propia del ciudadano universal, y confiar el veredicto a un corazón que se consagra con tan bello entusiasmo al bien de la humanidad! ¡Qué sorpresa más agradable sería el que, en el reino de las ideas, coincidiera en las mismas conclusiones con vuestro espíritu libre de prejuicios, a pesar de la gran diferencia de condición y de la gran distancia que nos imponen las circunstancias del mundo real! El que me resista a esa tentación, y anteponga la belleza a la libertad, no creo que tenga que disculparlo sólo por mi inclinación, sino que espero poder justificarlo valiéndome de principios. Espero convencerlos de que esta materia es mucho más ajena al gusto de la época que a sus necesidades, convencerlos de que para resolver en la experiencia este problema político hay que tomar por la vía estética, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad. Pero no puedo daros prueba de ello sin haberos recordado antes los principios generales por los que se guía la razón para llevar a cabo una legislación política.

Tercera Carta

1 La naturaleza no procede mejor con el hombre que con el resto de sus creaciones: actúa por él, mientras el hombre no puede hacerlo por sí mismo en cuanto inteligencia libre. Pero eso es justamente lo que le hace hombre, que no permanece en el estado en que lo dejó la pura naturaleza, sino que posee la facultad de rehacer por medio de la razón el camino que ya había recorrido antes con la naturaleza, la facultad de transformar la obra de la mera necesidad en obra de su libre elección y de elevar la necesidad física a necesidad moral.

2 Despierta del letargo de la vida sensible, se reconoce como hombre, mira a su alrededor y se encuentra... en el Estado. La coacción de las necesidades le precipitó en él antes de que pudiera elegirlo libremente; la necesidad lo implantó con arreglo a leyes puramente naturales, antes de que él pudiera implantarlo conforme a las leyes de la razón. Pero, en

cuanto persona moral, el hombre no podía, ni podrá nunca conformarse con ese Estado de necesidad que había surgido sólo y exclusivamente de su determinación natural, y adecuándose sólo a ella... ¡Y pobre de él si pudiera conformarse! Así pues, con el mismo derecho con que es hombre abandona el dominio de la ciega necesidad, tal como se separa de ella en virtud de su libertad en tantos otros aspectos de su vida, tal como, para dar sólo un ejemplo, borra mediante la moralidad y ennoblece mediante la belleza el carácter vulgar que la necesidad física imprime al amor sexual. El hombre recupera así, artificialmente, su infancia en su mayoría de edad; da forma en el mundo de las ideas a un estado natural que no le viene dado por ninguna experiencia, sino que le viene impuesto necesariamente por su determinación racional; le otorga a ese estado ideal una finalidad que no tenía el auténtico estado natural, y se da a sí mismo un derecho de elección del que entonces no era capaz. Actúa como si comenzara desde el principio, y como si valiéndose de un discernimiento claro y decidiéndolo libremente, cambiara el estado de independencia por el estado contractual. Por muy sutil y sólidamente que la ciega arbitrariedad haya construido su obra, por muy pretenciosamente que la afirme y por mucho que la rodee de una apariencia de respetabilidad, el hombre puede considerarla, sin embargo, ahora, como algo completamente inefectivo, porque la obra de las fuerzas ciegas no posee ninguna autoridad ante la cual la libertad haya de doblegarse, y todo ha de conformarse a la finalidad suprema que la razón asienta en la personalidad del hombre. Así nace y se justifica el intento de una nación adulta de transformar su Estado natural en un Estado moral.

3 Ese Estado natural (como puede denominarse a todo cuerpo político que deriva originariamente su organización a partir de fuerzas naturales y no de leyes) se opone al hombre moral, cuya única ley es, precisamente, la adecuación a las leyes, y es en cambio suficiente para el hombre físico, que se da a sí mismo leyes únicamente para adaptarse a esas fuerzas. Ahora bien, el hombre físico es real, y el moral tan sólo un supuesto. Porque si la razón suprime el Estado natural, como tiene que hacer necesariamente para establecer el suyo en su lugar, arriesga al hombre físico y real en pro del supuesto y moral, arriesga la existencia de la sociedad en pro de un ideal de sociedad meramente posible (aunque moralmente necesario). Le arrebató al hombre algo que es propiamente suyo, y sin lo cual nada posee, y le señala a cambio algo que podría y debería poseer; y si hubiera confiado demasiado en la capacidad del hombre, la razón le habría despojado incluso de su componente animal, que es sin embargo la condición de su humanidad, a cambio de una humanidad que aún no posee y de la que puede prescindir sin menoscabo de su existencia. Antes de que el hombre hubiera tenido siquiera opción de aferrarse voluntariamente a la ley, la razón habría retirado de sus pies el apoyo de la naturaleza.

4 Así pues, el gran inconveniente es que, mientras la sociedad moral se forma en la idea, la sociedad física no puede detenerse en el tiempo ni por un momento, no puede poner en peligro su existencia en pro de la dignidad humana. Para reparar un mecanismo de relojería, el relojero detiene las ruedas, pero el mecanismo de relojería viviente que es el Estado ha de ser reparado en plena marcha, y eso significa cambiar la rueda mientras está en funcionamiento. Entonces, para que la sociedad pueda perpetuarse, tiene que buscar un apoyo que la haga independiente del Estado natural que se pretende eliminar.

5 Este apoyo no se encuentra en el carácter natural del hombre, quien, egoísta y violento, tiende antes a la destrucción de la sociedad que a su conservación; tampoco se encuentra en

su carácter moral que, supuestamente, ha de formarse aún, un carácter en el que el legislador no podría basarse ni confiar plenamente, porque es libre y porque nunca se manifiesta como fenómeno. Se trataría entonces de separar del carácter físico la arbitrariedad y del carácter moral la libertad, de hacer concordar al primero con las leyes y de hacer que el segundo dependa de las impresiones -de alejar un poco a aquél de la materia y acercársela a éste un poco más... y todo ello para crear un tercer carácter que, afín a los otros dos, haga posible el tránsito desde el dominio de las fuerzas naturales al dominio de las leyes y que, sin poner trabas al desarrollo del carácter moral, sea más bien la garantía sensible de esa invisible moralidad.

Cuarta Carta

1 Una cosa es bien cierta: sólo si ése es el carácter dominante de una nación podrá llevarse a cabo, sin daño alguno, una transformación del Estado basada en principios morales, y únicamente ese carácter podrá garantizar la continuidad de tal transformación. En la construcción de un Estado moral, la ley moral se considera una fuerza activa, y la voluntad libre pasa a formar parte del reino de las causas, donde todo se interrelaciona con rigurosa necesidad y constancia. Pero sabemos que las determinaciones de la voluntad humana son siempre arbitrarias, y que sólo en el ser absoluto la necesidad física coincide con la necesidad moral. Así pues, para considerar el comportamiento moral del hombre como una consecuencia natural, es necesario que ese comportamiento sea natural, y que el hombre sea inducido ya por sus propios impulsos a conducirse moralmente. Pero la voluntad del hombre oscila con entera libertad entre el deber y la inclinación, y ninguna coacción física puede ni debe inmiscuirse en ese derecho soberano de su persona. Así pues, si el hombre quiere conservar esa capacidad de elección, sin dejar de ser por ello un eslabón seguro en el encadenamiento causal de las fuerzas naturales, es necesario que los efectos de aquellos dos impulsos coincidan plenamente en el reino de los fenómenos y que, a pesar de su extrema diferencia formal, la materia de su voluntad continúe siendo la misma; es decir que los impulsos del hombre coincidan lo suficiente con su razón, como para hacer posible una legislación universal.

2 Podría decirse que cada hombre en particular lleva en sí, en virtud de su disposición y determinación, un hombre puro e ideal, siendo la suprema tarea de su existencia el mantener, a pesar de todos sus cambios, la armonía con la unidad invariable de ese hombre ideal. (1) A este hombre puro, que se da a conocer con mayor o menor claridad en todo sujeto, lo representa el Estado, que es la forma objetiva y, por así decir, canónica, en la que trata de unirse la multiplicidad de los sujetos. Ahora bien, el hombre temporal y el hombre ideal pueden llegar a coincidir de dos maneras distintas; las mismas por las que el Estado se afirma en los individuos: o bien el hombre puro somete al empírico, es decir, el Estado suprime a los individuos; o bien el individuo se convierte en Estado, es decir, el hombre temporal se ennoblece convirtiéndose en hombre ideal.

3 Ciertamente, esta diferencia no cuenta en una valoración hecha desde una perspectiva exclusivamente moral, porque la razón sólo se da por satisfecha si su ley se impone sin condiciones; pero sí es decisiva desde un punto de vista antropológico que contemple la totalidad, en el cual el contenido cuenta tanto como la forma y las sensaciones tienen

también voz y voto. La razón exige unidad, pero la naturaleza exige variedad, y el hombre es reclamado por ambas legislaciones. Una conciencia incorruptible le ha inculcado la ley de la razón, y la ley natural le viene dada por un sentimiento indestructible. Por tanto, en el caso de que el carácter moral sólo pueda afirmarse mediante el sacrificio del carácter natural, se evidenciará entonces un grado de formación aún deficiente, y una constitución política que sólo sea capaz de llevar a cabo la unidad suprimiendo la variedad, será aún muy imperfecta. El Estado no puede honrar sólo el carácter objetivo y genérico de los individuos, sino que ha de honrar también su carácter subjetivo y específico; y ha de procurar no despoblar el reino de los fenómenos por ampliar el invisible reino de la moral.

4 Cuando el artesano trabaja la masa informe para darle la forma que se adecúe a sus fines, no duda en violentarla, porque la naturaleza a la que está dando forma no merece de por sí ningún respeto. Al artesano no le importa el todo en consideración a las partes, sino las partes en consideración al todo que ha de formar. Cuando el artista elabora esa misma masa, tampoco tiene ningún reparo en violentarla, pero evita ponerlo de manifiesto. No respeta la materia con la que trabaja ni un ápice más que el artesano, pero procurará engañar a aquella mirada que se preocupa de la libertad de esa materia, valiéndose de una aparente deferencia hacia ella. De modo muy distinto actúan pedagogos y políticos, que hacen del hombre su materia y su tarea al mismo tiempo. Aquí, la finalidad vuelve a estar en la materia, y sólo porque el todo sirve a las partes, pueden reunirse las partes en el todo. El político ha de acercarse a su materia con un respeto muy distinto al que demuestra el artista por la suya, no de manera subjetiva, ni provocando un efecto engañoso para los sentidos, sino que de manera objetiva, y favoreciendo la esencia interior del hombre, ha de preservar la singularidad y personalidad de su materia.

5 Pero precisamente por eso porque el Estado ha de ser una organización que se forma por y para sí misma, sólo puede hacerse real si las partes han coincidido en la idea del todo. Dado que el Estado representa a la humanidad pura y objetiva en el corazón de sus ciudadanos, tiene que observar hacia ellos la misma relación que ellos mantienen consigo mismos, y honrar así su humanidad subjetiva sólo en el grado en que ésta se ennoblece haciéndose objetiva. Si el hombre está interiormente en armonía consigo mismo, mantendrá a salvo su singularidad, aun en el caso de que adecue sus actos a la regla de conducta más universal, y el Estado será el mero intérprete de su bello instinto, será tan sólo una fórmula más clara de su legislación interior. En cambio, si en el carácter de una nación el hombre subjetivo se contrapone al objetivo de una manera aún tan extrema, que éste sólo es capaz de triunfar sobre el otro reprimiéndolo, entonces el Estado tendrá que emplear contra sus ciudadanos la rigurosidad de la ley y, para no perecer ante una individualidad tan hostil, tendrá que aplastarla sin consideración alguna.

6 Pero el hombre puede oponerse a sí mismo de dos maneras: o bien como salvaje, si sus sentimientos dominan a sus principios; o bien como bárbaro, si sus principios destruyen a sus sentimientos. El salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama, pero es más despreciable que el salvaje, porque sigue siendo en muchos casos el esclavo de su esclavo. El hombre culto se conduce amistosamente con la naturaleza: honra su libertad, conteniendo simplemente su arbitrariedad.

7 Así pues, si la razón introduce su unidad moral en la sociedad física, no debe dañar por ello la variedad de la naturaleza. Y si la naturaleza aspira a afirmar su multiplicidad en la estructura moral de la sociedad, no debe hacerla en detrimento de la unidad moral; la victoriosa forma se halla a igual distancia de la uniformidad que del desorden. Encontraremos, pues, totalidad en el carácter de aquella nación que sea capaz y digna de cambiar el Estado de las necesidades por el Estado de la libertad.

****NOTA****

(1).- Me refiero aquí a un escrito de mi amigo Fichte, aparecido recientemente, las Lecciones sobre el destino del sabio, en donde se encuentra una variante muy lúcida de esta tesis, la cual nunca había sido ensayada hasta ahora. (Fichte: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Jena y Leipzig, 1794.)

Quinta Carta

1 ¿Es éste el carácter que encontramos en la época actual, el que reflejan los acontecimientos presentes? Dirigiré ahora mi atención al motivo más relevante de este amplio panorama.

2 Es cierto que la opinión ha perdido su prestigio, que la arbitrariedad ha sido desenmascarada y, aunque todavía poderosa, no puede aparentar ya la más mínima dignidad; el hombre ha despertado de su larga indolencia y del engaño en que se complacía, y exige insistentemente la restitución de sus derechos inalienables. Pero no los exige sin más; se alza en todas partes para tomar por la fuerza lo que, según él, se le niega injustamente. El edificio del Estado natural se tambalea, sus frágiles cimientos ceden, y parece existir la posibilidad física de sentar en el trono a la ley, de honrar por fin al hombre como fin en sí, y hacer de la verdadera libertad el fundamento de la unión política. ¡Vana esperanza! Falta la posibilidad moral, y ese instante tan propicio pasa desapercibido para la ciega humanidad.

3 El hombre se refleja en sus hechos, y ¡qué espectáculo nos ofrece el drama de nuestro tiempo! Por un lado salvajismo, por el otro apatía: ¡los dos casos extremos de la decadencia humana, y ambos presentes en una misma época!

4 En las clases más bajas y numerosas de la sociedad se advierten impulsos primitivos y sin ley que, una vez deshechos los lazos del orden social, se desencadenan y apresuran con furia indomable a satisfacer sus impulsos animales. Puede que la humanidad objetiva haya tenido motivos para lamentarse de la existencia del Estado; pero la subjetiva ha de honrar sus instituciones. ¿Puede censurársele al Estado que olvidara la dignidad de la naturaleza humana, cuando de lo que todavía se trataba era de defender la existencia de la propia humanidad? ¿Puede reprochársele que se apresurara a separar mediante una fuerza disgregadora y a unir mediante una fuerza cohesionante, cuando aún no era posible pensar en una fuerza formativa? La disolución del Estado es la mejor justificación de la necesidad de su existencia. La sociedad, una vez desatados los lazos que la fundamentan, en lugar de

progresar hacia una vida orgánica, se precipita de nuevo en el reino de las fuerzas elementales.

5 Por otra parte, las clases cultas nos proporcionan la imagen todavía más repulsiva de una postración y de una depravación de carácter que indigna tanto más cuanto que la cultura misma es su fuente. No recuerdo ahora qué filósofo antiguo o moderno hizo la observación de que las cosas más nobles son también las más repugnantes cuando se descomponen, pero esta sentencia puede aplicarse asimismo al ámbito de lo moral. El hijo de la naturaleza se convierte, cuando se sobreexcede, en un loco frenético; el discípulo de la cultura, en un ser abyecto. La ilustración de la que se vanaglorian, no del todo sin razón, las clases más refinadas, tiene en general un influjo tan poco beneficioso para el carácter, que no hace sino asegurar la corrupción valiéndose de preceptos. Negamos la naturaleza en su propio dominio, para acabar experimentando su tiranía en el terreno moral, y aunque nos oponemos a sus impresiones, tomamos de ella nuestros principios. La afectada decencia de nuestras costumbres niega a la naturaleza la primera palabra todavía excusable, para concederle la última y decisiva sentencia en nuestra moral materialista. El egoísmo ha impuesto su sistema en el seno de la sociabilidad más refinada y, sin haber llegado a alcanzar un corazón sociable, experimentamos todos los contagios y vejaciones de la sociedad. Sometemos nuestro libre juicio a su despótica opinión, nuestro sentimiento a sus caprichosas costumbres, nuestra voluntad a sus seducciones; y lo único que afirmamos es nuestro capricho, enfrentándolo a sus derechos sagrados. Una orgullosa autosuficiencia constriñe el corazón del hombre de mundo, un corazón que con frecuencia late aún armoniosamente en el hombre natural, y, como si se tratara de una ciudad en llamas, cada cual procura salvar de la devastación sólo su miserable propiedad. Se piensa que la única posibilidad de protegerse de los desvaríos del sentimentalismo es renunciar por completo a él, y la burla, que con frecuencia refrena saludablemente al exaltado, difama con la misma desconsideración al más noble de los sentimientos. Bien lejos de procurarnos la libertad, la cultura genera únicamente una nueva necesidad con cada una de las fuerzas que forma en nosotros; los lazos de la materia nos oprimen cada vez más angustiosamente, de tal modo que el miedo a perder ahoga incluso nuestro vivo impulso de perfeccionamiento, y hace valer la máxima de la obediencia ciega como la suprema sabiduría de la vida. Vemos así que el espíritu de la época vacila entre la perversión y la tosquedad, entre lo antinatural y la naturaleza pura y simple, entre la superstición y el escepticismo moral, y tan sólo el propio equilibrio del mal es a veces capaz de imponerle unos límites.

Sexta Carta

1 Pero ¿acaso no habré cargado demasiado las tintas en la pintura de la época? No creo que se me pueda reprochar eso, sino algo bien distinto: que con lo dicho he demostrado demasiadas cosas. Me diréis que, en verdad, esta pintura se asemeja a la humanidad presente, pero también a todos aquellos pueblos que han tomado el camino de la civilización, porque todos ellos, sin excepción, han de alejarse del principio de la naturaleza, guiándose por razonamientos equívocos, antes de ser capaces de regresar a ella por medio de la razón.

2 Sin embargo, si prestamos un poco de atención al carácter de nuestro tiempo, nos sorprenderá el contraste existente entre la forma actual de la humanidad y la forma que tuvo en épocas pasadas, especialmente en la de los griegos. El prestigio de la educación y del refinamiento, que con todo derecho oponemos a cualquier estado meramente natural, no cuenta para nada frente a la naturaleza griega, que se alió con todos los encantos del arte y con toda la dignidad de la sabiduría, sin convertirse por ello, como nosotros, en su víctima. Los griegos no nos avergüenzan tan sólo por una sencillez que es ajena a nuestro tiempo; son a la vez nuestros rivales, incluso nuestro modelo, en aquellas mismas cualidades que suelen servirnos de consuelo ante la desnaturalización de nuestras costumbres. Vemos a los griegos plenos tanto de forma como de contenido, a la vez filósofos y artistas, delicados y enérgicos, reuniendo en una magnífica humanidad la juventud de la fantasía con la madurez de la razón.

3 En aquel entonces, en la maravillosa aurora de las fuerzas espirituales, la sensibilidad y el espíritu no poseían aún campos de acción estrictamente diferenciados, porque ninguna discrepancia los había incitado a separarse hostilmente y a delimitar sus respectivos territorios. La poesía no coqueteaba aún con el ingenio, y la especulación filosófica todavía no se había envilecido con sofismas. En caso de necesidad, poesía y filosofía podían intercambiar sus funciones, porque ambas, cada una a su manera, hacían honor a la verdad. Por muy alto que se elevara la razón, siempre llevaba consigo amorosamente a la materia, y por muy sutiles y penetrantes que fueran sus análisis, nunca llegaba a mutilarla. La razón separaba los elementos de la naturaleza humana y los proyectaba ampliados en su magnífico panteón de divinidades, pero no desmembrando esa naturaleza, sino combinando sus elementos de manera que ningún dios careciera de una completa humanidad. ¡Pero qué distinto es todo entre nosotros, modernos! También en nuestro caso se ha proyectado, ampliada, la imagen de la especie en los individuos... pero en fragmentos aislados sin posible combinación, de manera que hemos de indagar individuo por individuo para componer la totalidad de la especie. Casi podría afirmarse que, en nosotros, las fuerzas espirituales se manifiestan, incluso en la experiencia, tan divididas como las divide el psicólogo para poder representárselas. Vemos que no sólo sujetos individuales, sino clases enteras de hombres, desarrollan únicamente una parte de sus capacidades, mientras que las restantes, como órganos atrofiados, apenas llegan a manifestarse.

4 Reconozco la superioridad que la generación actual puede afirmar con respecto a la mejor de las generaciones pasadas, si se la toma globalmente y sólo ateniéndose al entendimiento; pero el enfrentamiento ha de tener lugar en formación cerrada, el todo ha de medirse con el todo. Sin embargo, ¿qué hombre moderno se adelanta, él solo, para disputar de hombre a hombre al ateniense el premio de la humanidad?

5 Y ¿por qué esa inferioridad de los individuos, si la especie en su conjunto es superior? ¿Por qué cada uno de los griegos puede erigirse en representante de su tiempo, y no así el hombre moderno? Porque al primero le dio forma la naturaleza, que todo lo une, y al segundo el entendimiento, que todo lo divide.

6 Fue la propia cultura la que infligió esa herida a la humanidad moderna. Al tiempo que, por una parte, la experiencia cada vez más amplia y el pensamiento cada vez más determinado hacían necesaria una división más estricta de las ciencias y, por otra, el

mecanismo cada vez más complejo de los Estados obligaba a una separación más rigurosa de los estamentos sociales y de los oficios, también se fue desgarrando la unidad interna de la naturaleza humana, y una pugna fatal dividió sus armoniosas fuerzas. El entendimiento intuitivo y el especulativo se retiraron hostilmente a sus respectivos campos de acción, cuyas fronteras comenzaron a vigilar entonces desconfiados y recelosos; y con la esfera a la que reducimos nuestra operatividad, nos imponemos además a nosotros mismos un amo y señor, que no pocas veces suele acabar oprimiendo nuestras restantes facultades. Al tiempo que, de una parte, la prolífica imaginación deseca los laboriosos plantíos del entendimiento, de otra, el espíritu de abstracción consume la hoguera al lado de la cual habría podido calentarse el corazón y encenderse la fantasía.

7 Este desmoronamiento que la artificiosidad de la cultura y la erudición empezaron provocando en el interior del hombre, lo completó y generalizó el nuevo espíritu de gobierno. Ciertamente, no era de esperar que la sencilla organización de las primeras repúblicas sobreviviera a la sencillez de las primeras costumbres y relaciones sociales, pero en lugar de elevarse a una vida orgánica superior, cayó en una mecánica burda y vulgar. Aquella naturaleza multiforme de los Estados griegos, donde cada individuo gozaba de una vida independiente y, cuando era necesario, podía llegar a identificarse con el todo, cedió su lugar a un artificioso mecanismo de relojería, en el cual la existencia mecánica del todo se forma a partir de la concatenación de un número infinito de partes, que carecen de vida propia. Estado e Iglesia, leyes y costumbres, fueron separadas entonces violentamente; el placer se desvinculó del trabajo; el medio de su finalidad, el esfuerzo de la recompensa. Ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a su naturaleza el carácter propio de la humanidad, el hombre se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia. Pero, incluso la parte escasa y fragmentaria que aún mantiene unidos a los miembros aislados con el todo, no depende de formas que ellos se den a sí mismos (pues, ¿cómo podría dejarse en sus manos un mecanismo de relojería tan artificioso y delicado?), sino que se les prescribe rigurosamente mediante un reglamento que paraliza la actividad de su inteligencia libre. La letra muerta sustituye al entendimiento vivo, y una memoria ejercitada es mejor guía que el genio y la sensibilidad.

8 Si la colectividad hace de la función pública la medida del hombre, si aprecia a uno de sus ciudadanos sólo por su memoria, al otro por su inteligencia tabular, y a un tercero únicamente por su habilidad mecánica; si en un caso, sin tener en cuenta el carácter, insiste sólo en los conocimientos, y en otro, por el contrario, acepta incluso la inteligencia menos lúcida, mientras se trate de un espíritu de orden y se conduzca según la ley; si pretende al mismo tiempo que esas habilidades individuales se desarrollen tan intensamente, como mínima es la extensión que se le permite al propio individuo, ¿nos extrañara entonces que se desatiendan las restantes facultades espirituales, para dedicar todas las atenciones a la única que proporciona consideración social y que resulta ventajosa? Sabemos que un talento genial no permite que los límites de su oficio sean también los límites de su actividad, pero el talento mediocre consume totalmente sus escasas fuerzas en el oficio que le ha correspondido, y aquél que se reserva algo para sus aficiones, sin perjuicio de su profesión, ha de ser ciertamente más que una inteligencia común y corriente. Además, raras veces es una buena referencia para el Estado, el que todavía queden fuerzas después de

cumplido el trabajo, o que la superior necesidad espiritual del hombre de genio pueda oponerse a su función pública. El Estado es tan celoso de la posesión exclusiva de sus servidores, que se decidirá antes (¿y quién puede negarle la razón?) a compartir a sus hombres con una Venus Citerea que con una Venus Urania.

9 Así se va aniquilando poco a poco la vida de los individuos, para que el todo absoluto siga manteniendo su miserable existencia, y el Estado será siempre una cosa ajena para sus ciudadanos, porque también es ajeno al sentimiento. Obligada a simplificar, clasificándola, la multiplicidad de sus ciudadanos, y a considerar siempre a la humanidad sirviéndose de una representación indirecta, la clase dirigente acaba perdiéndola totalmente de vista, confundiéndola con una obra imperfecta del entendimiento; y los ciudadanos no pueden sino recibir con indiferencia unas leyes que bien poco tienen que ver con ellos mismos. Cansada finalmente de mantener un vínculo tan poco satisfactorio con el Estado, la sociedad positiva se desmorona en un estado de moralidad puramente natural (como ya desde hace tiempo es el caso de la mayoría de los Estados europeos), estado en el que el poder público es sólo un partido más, odiado y burlado por aquellos que lo hacen necesario, y sólo respetado por aquellos que pueden prescindir de él.

10 ¿Podía la humanidad, sometida a esa doble violencia que la presionaba por dentro y por fuera, tomar otro camino distinto del que tomó? El espíritu especulativo, aspirando a posesiones eternas en el reino de las ideas, tuvo que convertirse en un extraño para el mundo sensible, y perder la materia para ganar la forma. El espíritu práctico, encerrado en un círculo uniforme de objetos, cuyas rígidas fórmulas lo constriñen aún más, tuvo que perder de vista la totalidad libre, y empobrecer a la vez junto con su esfera. Así como el primero se ve tentado a modelar lo real según la medida del pensamiento, y a elevar las condiciones subjetivas de su imaginación a la categoría de leyes constitutivas para la existencia de las cosas, el espíritu práctico se precipitó al extremo opuesto, juzgando cualquier tipo de experiencia en general según un fragmento particular de la experiencia, y pretendiendo hacer servir indistintamente las reglas de su actividad para cualquier otra actividad. Al uno debió cegarle una vana sutileza, al otro una pedante estrechez de miras, porque el primero se había elevado demasiado en la abstracción como para percibir lo singular, y el segundo permaneció demasiado a ras de tierra como para poder abarcar la totalidad. Pero las desventajas de esta tendencia espiritual no afectaron sólo al conocimiento y a la creación, sino que se extendieron del mismo modo al sentimiento y a la acción. Sabemos que el grado de sensibilidad del ánimo depende de la viveza de la imaginación, y su extensión de la riqueza imaginativa. Pero el predominio de la facultad analítica desposee necesariamente a la fantasía de su fuerza y de su energía, tanto como un campo de acción más limitado la empobrece. Por ello, el pensador abstracto posee casi siempre un corazón frío, porque fracciona las impresiones, que sin embargo sólo conmueven al alma cuando constituyen un todo; el hombre práctico tiene con mucha frecuencia un corazón rígido porque su imaginación, recluida en el ámbito uniforme de su actividad, no es capaz de extenderse hacia otras formas de representación.

11 No tenía más remedio que poner de manifiesto el curso desfavorable del carácter de la época y las causas de este estado de cosas, sin mostrar las ventajas con que la naturaleza la recompensa. He de reconocer que aunque esta fragmentación de su esencia redundaba bien poco en provecho de cada individuo en particular, sin embargo la especie no habría podido

progresar de ningún otro modo. El fenómeno de la humanidad griega fue sin duda alguna un logro máximo, que ni podía perseverar en ese estadio, ni elevarse a cotas más altas. No podía perseverar, porque el entendimiento se vio obligado indefectiblemente, por la acumulación del saber, a separarse de la sensación y de la intuición para buscar un conocimiento claro de las cosas. Tampoco podía elevarse a cotas más altas, porque un determinado grado de claridad sólo es compatible con una determinada plenitud de sentimiento. Los griegos alcanzaron este punto, y si hubieran querido progresar hacia una cultura superior, habrían tenido que prescindir, como nosotros, de la totalidad de su ser, y buscar la verdad por caminos separados.

12 Para desarrollar todas y cada una de las múltiples facultades humanas, no había otro medio que oponerlas entre sí. Este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo el instrumento; pues mientras persista, no estaremos sino en el camino que conduce hacia ella. Cuando cada una de las facultades humanas se aísla y pretende imponer su legislación exclusiva, entra en conflicto con la verdad de las cosas, obligando al sentido común, que, de por sí indolente y satisfecho, se basa únicamente en la apariencia exterior, a profundizar en los objetos. El entendimiento puro asume la autoridad en el mundo de los sentidos, y el entendimiento empírico intenta someter al primero a las condiciones de la experiencia; en este proceso ambas facultades alcanzan su máxima madurez y agotan toda la extensión de su ámbito. Al aventurarse a disolver el orden universal mediante su arbitrariedad, la imaginación obliga entonces a la razón a elevarse a las fuentes máximas del conocimiento, y a llamar en su ayuda a la ley de la necesidad.

13 Una práctica unilateral de las facultades humanas lleva al individuo inevitablemente al error, pero conduce a la especie hacia la verdad. Sólo reuniendo toda la energía de nuestro espíritu en un punto, y concentrando todo nuestro ser en una sola de nuestras facultades, damos alas a esa facultad, y la llevamos artificialmente mucho más allá de los límites que la naturaleza parece haberle impuesto. Tan cierto como que el conjunto de todos los individuos humanos nunca habrían sido capaces de vislumbrar, con el sentido de la vista que la naturaleza les otorga, un satélite de Júpiter que el astrónomo descubre gracias al telescopio, del mismo modo es seguro que la inteligencia humana nunca habría llegado a realizar el análisis infinitesimal o la crítica de la razón pura, si la razón no se hubiera singularizado en individuos particulares capacitados para ello, si, por decirlo así, no se hubiera desvinculado de toda materia y reforzado la visión de esos hombres, de manera que pudieran alcanzar el infinito mediante la más intensa de las abstracciones. Pero, ¿será capaz un espíritu semejante, extasiado, por así decir, tanto en la razón pura como en la intuición pura, de sustituir las rígidas ataduras de la lógica por el movimiento libre de la fuerza poética, y de asumir la individualidad de las cosas con sentido fiel y honesto? Aquí, la naturaleza pone un límite infranqueable incluso para el genio universal, y la verdad no dejará de producir mártires, mientras la ocupación fundamental de la filosofía siga siendo tomar las disposiciones necesarias contra el error.

14 Pues por mucho que pueda haber ganado el mundo en su conjunto con esta educación por separado de cada una de las facultades humanas, no se puede negar que los individuos a los que atañe sufren la maldición de esa finalidad universal. Ciertamente es que se pueden formar cuerpos atléticos realizando ejercicios gimnásticos, pero la belleza sólo se alcanza mediante el juego libre y uniforme de los miembros. Asimismo, un intenso desarrollo de

determinadas facultades espirituales puede generar hombres extraordinarios, pero sólo la armonía de las mismas dará lugar a hombres felices y perfectos. Y, ¿qué relación tendríamos entonces con las épocas pasadas y futuras, si la educación de la naturaleza humana hiciera necesario un sacrificio semejante? Habríamos sido los siervos de la humanidad, habríamos realizado durante algunos milenios un trabajo de esclavos, e impreso en nuestra naturaleza mutilada las huellas vergonzosas de esa servidumbre, para que las generaciones venideras pudieran cuidar felices y ociosas de su salud moral y desarrollar libremente su humanidad.

15 Pero, ¿puede ser cierto que el destino del hombre sea malograrse a sí mismo en pro de un determinado fin? ¿Habría de arrebatarnos la finalidad de la naturaleza una perfección que la razón nos prescribe? Tiene que ser falso que el desarrollo aislado de las facultades humanas haga necesario el sacrificio de su totalidad; y por mucho que la ley de la naturaleza tienda hacia ese fin, debemos ser capaces de restablecer en nuestra naturaleza humana esa totalidad que la cultura ha destruido, mediante otra cultura más elevada.

Séptima Carta

1 ¿Podíamos acaso esperar esta acción por parte del Estado? No, de ninguna manera, porque el Estado que conocemos ha sido la causa del mal, y el Estado ideal, tal como lo concibe la razón, antes que dar origen a una humanidad mejor, tendría que fundarse en ella. Y he aquí que el curso de las investigaciones me devuelve ahora al punto del que me había alejado momentáneamente. La época actual, bien lejos de presentarnos esa forma de humanidad que hemos establecido como condición necesaria para el perfeccionamiento moral del Estado, nos muestra justamente lo contrario. Así pues, de ser correctos los principios que he expuesto, y de confirmar la experiencia, mi pintura de la época presente, habrá que considerar entonces prematuro todo intento semejante de reforma del Estado, y quimérica toda esperanza que se funde en esa reforma, hasta que no se suprima la escisión en el interior del hombre, y hasta que la naturaleza humana no se desarrolle lo suficiente como para ser ella misma la artífice y garantizar la realidad de la creación política de la razón.

2 La naturaleza nos traza, en el ámbito de su creación física, el camino que hemos de seguir en el ámbito moral. Hasta que no se ha aplacado la lucha de las fuerzas elementales en los organismos inferiores, la naturaleza no emprende la noble formación del hombre físico. Del mismo modo, antes de aventurarnos a favorecer la multiplicidad natural del género humano, ha de haberse calmado en el seno del hombre moral la lucha de las fuerzas elementales, la pugna de los impulsos ciegos, y haber concluido definitivamente el despreciable antagonismo que reinaba en él. Por otra parte, para que la multiplicidad humana pueda someterse a la unidad del ideal, la independencia de su carácter debe estar asegurada, y el sometimiento a formas ajenas y despóticas debe haber dejado paso a una aceptable libertad. Mientras el hombre natural siga haciendo un uso tan anárquico de su albedrío, apenas puede mostrársele su libertad; mientras el hombre de cultura siga haciendo tan poco uso de su libertad, no puede arrebatársele su albedrío. La concesión de principios liberales significa una traición a la totalidad, si estos principios encuentran una fuerza aún en fermentación y refuerzan una naturaleza ya de por sí demasiado poderosa; la ley de la

armonía se convierte en tiranía contra el individuo, si se une a una debilidad ya generalizada y a una limitación física, extinguiendo entonces el último rescollo resplandeciente de espontaneidad y originalidad.

3 El carácter de la época ha de sobreponerse primero a su degradación, sustraerse por una parte a la violencia ciega de la naturaleza, y volver por otra a su sencillez, verdad y plenitud; una tarea para más de un siglo. Entretanto, reconozco con agrado que algún intento aislado puede tener éxito, pero en conjunto nada mejorará con ello, y las contradicciones de la conducta humana serán siempre un argumento en contra de la unidad de las máximas morales. En otras partes del mundo se honrará la humanidad del negro, y en Europa se difamará la del pensador. Quedarán los antiguos principios, pero llevarán la impronta del siglo, y la filosofía prestará su nombre a una opresión que en otros tiempos autorizaba la Iglesia. Asustado por la libertad, que en sus primeros momentos se revela siempre como enemiga, el hombre se arrojará en un caso en brazos de una cómoda servidumbre, y en el otro, desesperado por una tutela tan meticulosa, se precipitará al feroz libertinaje del estado natural. La usurpación alegará, en su defensa, la debilidad de la naturaleza humana, y la insurrección, su dignidad, hasta que finalmente la gran soberana de todos los asuntos humanos, la fuerza ciega, intervenga y resuelva ese supuesto conflicto de principios, como si se tratara de una vulgar pelea a puñetazos.

Octava Carta

1 ¿Debe pues la filosofía, desalentada y sin esperanza, retirarse de la escena política? Mientras el imperio de las formas se expande en todas direcciones, ¿ha de quedar éste, el más importante de todos los bienes, a merced del azar sin forma? ¿Ha de durar eternamente en el mundo político el conflicto de las fuerzas ciegas? ¿No triunfará nunca la ley social sobre el egoísmo, su enemigo?

2 ¡Nada de eso! Es cierto que la razón misma no intentará luchar directamente contra esa fuerza salvaje que se resiste a sus armas, ni tampoco, como el hijo de Saturno en la Ilíada, descenderá por sí misma al tenebroso escenario de la lucha. Sin embargo elegirá al más digno de entre los combatientes, le proporcionará armas divinas, como Zeus a su descendiente, y decidirá el signo definitivo de la lucha.

3 La razón ya cumple con su cometido encontrando y exponiendo la ley. La animosa voluntad y el vivo sentimiento deben encargarse de ejecutarla. Para poder vencer en su lucha contra las fuerzas naturales, la verdad ha de convertirse primero en una fuerza, y crear un impulso que la represente en el reino de los fenómenos, porque los impulsos son las únicas fuerzas motrices del mundo sensible. Si hasta ahora la razón había dado tan contadas muestras de su fuerza victoriosa, no es porque el entendimiento no haya sabido ponerla de manifiesto, sino porque el corazón la desoyó y el impulso no actuó en su favor.

4 Así pues, ¿cómo es que persiste aún el dominio generalizado de los prejuicios y el obscurecimiento de las inteligencias, pese a las luces que expanden filosofía y experiencia? Vivimos en una época ilustrada, es decir, el saber que habría de bastar al menos para corregir nuestros principios prácticos se ha alcanzado y se ha expuesto públicamente. El

libre espíritu de investigación ha puesto fin a aquellos conceptos equívocos que durante mucho tiempo impidieron el acceso a la verdad, y ha socavado la base sobre la que el fanatismo y el engaño erigían su trono. La razón se ha purificado de las ilusiones de los sentidos y de una engañosa sofística, y la misma filosofía, que al principio nos hacía renegar de la naturaleza, nos llama ahora clara e imperiosamente de vuelta a su seno -¿por qué, entonces, seguimos comportándonos como bárbaros?

5 Si no está en las cosas, debe haber algo en el alma humana que se opone a la recepción de la verdad, por muy luminosa que ésta sea, y a su aceptación, por muy vivamente que pueda convencer. Así lo sintió un antiguo sabio y lo expresó en esta sentencia plena de significados ocultos: *sapere aude*. (1)

6 Atrévete a ser sabio. Se necesita fuerza de ánimo para combatir las dificultades que, tanto la indolencia de la naturaleza como la cobardía del corazón, oponen al saber. No es casual que el mito haga descender, completamente armada, de la cabeza de Júpiter, a la diosa de la sabiduría, porque ya su primera misión es una acción guerrera. Nada más nacer, ha de vencer en duro combate a los sentidos, que se resisten a ver perturbada su idílica calma. La mayor parte de los hombres están ya demasiado fatigados y abatidos tras la lucha contra la necesidad, como para animarse a afrontar una nueva y más dura lucha contra el error. Contentos con evitar el penoso esfuerzo de pensar, dejan con gusto a otros la tutela de sus conceptos, y cuando sienten necesidades más elevadas, adoptan con ávida fe las fórmulas que el Estado y la Iglesia les proporcionan. Si estos hombres infelices merecen nuestra compasión, habremos de despreciar en cambio, justificadamente, a aquellos otros a quienes una mejor suerte ha librado del yugo de las necesidades, pero que se han sometido a él por propia elección. Éstos prefieren la penumbra de oscuros conceptos, donde el sentimiento es más vivo, y donde la fantasía se dedica a forjar caprichosamente amenas figuras, a los destellos de la verdad, que ahuyentan la agradable ilusión de sus sueños. Pero han basado el edificio entero de su felicidad precisamente en este mundo ilusorio, que la adversa luz del conocimiento hace desaparecer, y entonces, ¿para qué adquirir tan cara una verdad que empieza por arrebatarles todo lo que consideran valioso? Tendrían que ser ya sabios para amar la sabiduría: una verdad que ya intuyó aquél que dio su nombre a la filosofía.

7 La ilustración del entendimiento sólo merece respeto si se refleja en el carácter, pero con eso no basta: surge también, en cierto modo, de ese mismo carácter, porque el camino hacia el intelecto lo abre el corazón. La necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad, y no sólo porque sea un medio para hacer efectiva en la vida una inteligencia más perfecta, sino también porque contribuye a perfeccionar esa inteligencia.

****NOTA****

(1).- Del latín, Atrévete a saber o Ten el valor de usar tu propia razón, cita de Horacio tomada por Kant en ¿Qué es Ilustración?

Novena Carta

1 Pero, ¿acaso no estamos ante un círculo vicioso? ¡La cultura teórica ha de originar la práctica, y ésta ha de ser, sin embargo, condición de la teórica? Toda reforma política debe tomar como punto de partida el ennoblecimiento del carácter humano, pero ¿cómo puede ennoblirse un carácter que se halla bajo la influencia de una constitución política degenerada? Para ello habría que buscar un instrumento que el Estado no nos proporciona, y abrir nuevas fuentes que conserven sus aguas puras y límpidas, a pesar de toda corrupción política.

2 Y con ello hemos llegado al punto al que se dirigían todas mis consideraciones anteriores. Ese instrumento es el arte, esas fuentes brotan de sus modelos inmortales.

3 El arte, como la ciencia, está libre de todo lo que es positivo (1) y de todo lo establecido por las convenciones humanas, y ambos gozan de absoluta inmunidad respecto de la arbitrariedad de los hombres. El legislador político puede imponerles unos límites, pero no puede gobernar sobre ellos. Puede desterrar al amante de la verdad, pero la verdad permanece; puede humillar al artista, pero no adulterar el arte. Sin embargo, nada es más habitual que el que ambos, ciencia y arte, rindan homenaje al espíritu de la época, y que el gusto creador se rija por el gusto crítico. Cuando el carácter se vuelve riguroso e inflexible, vemos a la ciencia vigilar estrechamente sus límites, y al arte entregarse a las pesadas cadenas de las reglas; cuando el carácter se debilita y se desvanece, la ciencia busca únicamente gustar, y el arte divertir. Durante siglos, tanto los filósofos como los artistas han tratado de hacer llegar la verdad y la belleza a las clases más bajas de la humanidad; ellos fracasaron en el intento, pero la verdad y la belleza se abrieron camino victoriosamente gracias a su propia fuerza vital indestructible.

4 El artista es sin duda hijo de su tiempo, pero ¡ay de él que sea también su discípulo o su favorito! Que una divinidad bienhechora arrebate a tiempo al niño del pecho de su madre, que lo amamante con la leche de una época mejor y le haga alcanzar la mayoría de edad bajo el lejano cielo de Grecia. Que luego, cuando se haya hecho hombre, vuelva, como un extraño, a su siglo; pero no para deleitarlo con su presencia, sino para purificarlo, temible, como el hijo de Agamenón. Si bien toma su materia del presente, recibe la forma de un tiempo más noble, e incluso de más allá del tiempo, de la absoluta e inmutable unidad de su ser. De este puro éter de su naturaleza demoníaca, nace la fuente de la belleza, libre de la corrupción de las generaciones y del tiempo, que, muy por debajo de ella, se agitan enturbios remolinos. El capricho del momento puede desvirtuar la materia del arte, del mismo modo que es capaz de ennoblecirla, pero la forma pura se sustrae a esas variaciones arbitrarias. Hacía tiempo que los romanos del siglo I se arrodillaban ante su emperador, mientras que las estatuas permanecían aún erguidas; los templos seguían teniendo una apariencia sagrada, cuando ya hacía tiempo que los dioses servían de diversión, y las infamias de un Nerón y de un Cómodo humillaban el noble estilo del edificio que las acogía. La humanidad había perdido su dignidad, pero el arte la salvó y la conservó en piedras cargadas de significación; la verdad pervive en el engaño, y la imagen originaria habrá de recomponerse a partir de una copia. Así como las nobles artes sobrevivieron a la noble naturaleza, la aventajan también en entusiasmo, dando forma a las cosas y

estimulando la creación. Antes de que la verdad ilumine con su luz victoriosa las profundidades del corazón, la fuerza poética capta ya sus destellos, y las cumbres de la humanidad resplandecen, mientras en los valles reinan aún las tinieblas de la noche.

5 Pero, ¿cómo se protege el artista de las corrupciones de su tiempo, que le rodean por todas partes? Despreciando el juicio de su época. Que levante la mirada hacia su propia dignidad y hacia la ley, y que no ande cabizbajo en busca de la felicidad y de la necesidad material. Que se libere, tanto del fútil ajetreo mundano, que de buen grado imprimiría su huella en el fugaz instante, como de la impaciencia del exaltado, que pretende aplicar la medida del absoluto a la pobre creación temporal; que deje para el entendimiento, que aquí se halla en su medio, la esfera de lo real; y que aspire a engendrar el ideal uniendo lo posible con lo necesario. Que lo imprima en la ilusión y en la verdad, en los juegos de su imaginación y en la seriedad de sus hechos, que lo acuñe en todas las formas sensibles y espirituales, y que lo arroje en silencio al tiempo infinito.

6 Sin embargo, no a todo aquél que siente arder ese ideal en su alma le han sido dadas la calma creadora y el paciente sentido necesarios para imprimirlo en la callada piedra o para verterlo en la sobriedad de las palabras y confiarlo a las fieles manos del tiempo. Demasiado impetuoso como para avanzar serenamente, el divino impulso creador se precipita con frecuencia directamente en el presente y en la vida activa, y emprende la tarea de transformar la materia informe que le presenta el mundo moral. El sentimiento humano se siente apremiado por la desventura de la humanidad, y aún más por su envilecimiento, el entusiasmo se enardece y, en las almas enérgicas, ese ardiente anhelo tiende con impaciencia a la acción. Pero, ¿se ha preguntado si esos desórdenes del mundo moral ofenden su razón?, ¿o acaso hieren más bien su amor propio? De no saberlo ya, podrá reconocerlo por el empeño que ponga en exigir efectos determinados e inmediatos. El impulso moral puro se dirige a lo absoluto, para él no existe el tiempo y el futuro, en cuanto que ha de surgir necesariamente del presente, se le convierte en presente. Ante una razón que no conoce límites, tomar una dirección significa a su vez llegar al final del camino, y la ruta ya está recorrida en cuanto se inicia.

7 Al joven amante de la verdad y de la belleza que me preguntara cómo satisfacer el noble impulso de su corazón, aun teniendo en contra todas las tendencias de su siglo, le contestaría: imprime al mundo en el que actúas la orientación hacia el bien, y ya se encargará el ritmo sereno del tiempo de completar ese proceso. Esa orientación se la das cuando, instruyéndole, elevas sus pensamientos hacia lo necesario y hacia lo eterno, cuando mediante tus hechos o tus creaciones, conviertes lo necesario y eterno en objeto de sus impulsos. Caerá el edificio de la locura y de la arbitrariedad, ha de caer, cae tan pronto como estés seguro de que se tambalea; pero ha de derrumbarse en el interior del hombre y no sólo en su exterior. Engendra la verdad victoriosa en el pudoroso silencio de tu alma, extráela de tu interior y ponla en la belleza, de manera que no sólo el pensamiento le rinda homenaje, sino que también los sentidos acojan amorosamente su aparición. Y para que la realidad no te imponga un modelo que tú has de darle, no te arriesgues entonces a aceptar su sospechosa compañía hasta no estar seguro de albergar en tu corazón un ideal que te sirva de escolta. Vive con tu siglo, pero no seas obra suya; da a tus coetáneos aquello que necesitan, pero no lo que aplauden. Sin haber compartido su culpa, comparte sus castigos con noble resignación, y sométete libremente al yugo del que tanto les cuesta prescindir,

como soportar. Por el ánimo resuelto con el que desdeñas su dicha, les demostrarás que no te sometes por cobardía a sus sufrimientos. Piensa cómo deberían ser si tienes que influir en ellos, pero piensa cómo son si pretendes hacer algo por ellos. Busca su aplauso apelando a su dignidad, pero mide su felicidad por su insignificancia; en el primer caso, tu propia nobleza despertará la suya propia y, en el segundo, su indignidad no destruirá tu meta final. La seriedad de tus principios hará que te rehúyan, y sin embargo podrán soportarlos bajo la apariencia del juego; su gusto es más puro que su corazón, y es aquí donde has de atrapar al temeroso fugitivo. Asediarás en vano sus máximas morales, condenarás en vano sus hechos, pero puedes intentar influir en sus ocios. Si ahuyentas de sus diversiones la arbitrariedad, la frivolidad y la grosería, las desterrarás también, imperceptiblemente, de sus actos, y finalmente de su manera de ser y pensar. Allí donde las encuentres, rodéalas de formas nobles, grandes y plenas de sentido, circúndalas con símbolos de excelencia, hasta que la apariencia supere a la realidad, y el arte a la naturaleza.

****NOTA****

(1).- Lo puesto, establecido o reconocido como un hecho. Leibniz (1646-1716) denominó verdades positivas a las verdades de hecho, en cuanto se distinguen de las verdades de razón, porque constituyen leyes que Dios se ha complacido en dar a la naturaleza. En Diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano, Fondo de cultura Económica, México, 1963.

Décima Carta

1 Así pues, estaréis de acuerdo conmigo, y os habréis convencido por lo tratado en mis anteriores cartas, de que el hombre puede alejarse de su determinación a través de dos caminos opuestos, de que nuestra época se ha extraviado por ellos, y ha caído, por una parte, en manos de la tosquedad, y por otra, de la apatía y de la depravación moral. De este doble extravío ha de regresarse por medio de la belleza. Pero, ¿cómo ha de poder la cultura estética enfrentarse a la vez a dos males opuestos y reunir en sí dos cualidades contradictorias? ¿Puede poner cadenas a la naturaleza del salvaje, y poner en libertad la del bárbaro? ¿Puede atar y desatar a la vez? Y si no fuera realmente capaz de ambas cosas, ¿cómo podría esperarse razonablemente de ella un efecto tan grande como el de la educación de la humanidad?

2 Sin duda, habremos oído hasta la saciedad la afirmación de que el desarrollo del sentido de la belleza refina las costumbres, de modo que no parece necesario aportar ninguna otra prueba. Nos apoyamos en la experiencia cotidiana, la cual muestra que, casi sin excepción, a un gusto cultivado van unidos un entendimiento claro, un sentimiento vivaz, una conducta liberal, e incluso digna, y a un gusto inculto, generalmente lo contrario. Alegamos confiados el ejemplo del pueblo más civilizado de la Antigüedad, en el cual el sentido de la belleza alcanzó también su máximo desarrollo; y, del mismo modo, el ejemplo opuesto de aquellos pueblos en parte salvajes, en parte bárbaros, que expiaron su insensibilidad hacia lo bello con un carácter tosco o sombrío. No obstante, a algunos pensadores se les ocurre a veces negar este hecho, o poner en duda la validez de las conclusiones que de él se desprenden. No piensan tan mal de aquel estado salvaje que se les reprocha a los pueblos incultos, ni tampoco que sea tan ventajoso ese refinamiento que se ensalza en los pueblos

cultos. Ya en la Antigüedad hubo hombres que no consideraron la cultura estética ni mucho menos como un beneficio, y se inclinaron por ello a negarle a las artes de la imaginación la entrada en su república.

3 Y no hablo de aquéllos que sólo censuran a las Gracias porque nunca experimentaron sus favores. Éstos, que no conocen otra escala de valores que el esforzarse por el provecho y el beneficio palpable, ¿cómo podrían ser capaces de apreciar la serena actividad del gusto en el carácter interior y exterior del hombre, y de tener en cuenta las ventajas esenciales de la cultura estética, olvidando sus ocasionales desventajas? El hombre que no tiene sentido de la forma desprecia toda gracia de exposición, considerándola como una corrupción, ve toda delicadeza y grandeza de conducta como extravagancia y afectación. No puede perdonar al favorito de las Gracias el que, como hombre de mundo, sea capaz de deleitar todas las reuniones de sociedad, que como hombre de negocios, imponga siempre su opinión, que como escritor, imprima su espíritu a todo su siglo, mientras que él, la víctima del celo y de la aplicación, no puede ganarse ningún respeto con todo su saber, ni mover ninguna piedra de su sitio. Ya que nunca fue capaz de aprender del otro el secreto genial de hacerse agradable, no le queda otro remedio que lamentarse de la depravación de la naturaleza humana, que atiende más a la apariencia que a la esencia.

4 Pero hay voces dignas de atención, que se declaran contrarias a los efectos de la belleza, alegando en su contra terribles ejemplos de la experiencia. No se puede negar, dicen, que los encantos de la belleza sirven para fines loables si caen en buenas manos, pero no se contradice con su esencia el hecho de que, si caen en malas manos, produzcan justamente el efecto contrario, y que se sirvan de su fuerza cautivadora para mover al error y a la injusticia. Dado que el gusto sólo presta atención a la forma y hace caso omiso del contenido, acaba imprimiendo en el ánimo la peligrosa tendencia a desatender toda realidad y a sacrificar verdad y moralidad por los encantos de una mera vestimenta. Se pierde así toda diferencia objetiva entre las cosas, y es sólo la apariencia quien determina su valor. ¡Cuántos hombres de talento, siguen diciendo, no se dejan apartar de una actividad seria y ardua por la fuerza seductora de lo bello, o al menos se ven inducidos a ejercitarla superficialmente! Y cuántos hombres de corto entendimiento están en desacuerdo con el orden social, sólo porque a la fantasía de los poetas le dio por construir un mundo en el que todo sucede de otra manera muy distinta que en el mundo real, un mundo en el que las opiniones no están sujetas a ninguna conveniencia, y en donde ningún artificio cultural somete a la naturaleza. ¿Qué dialéctica más peligrosa no habrán aprendido las pasiones desde que resplandecen con los más brillantes colores en las representaciones de los poetas, imponiéndose habitualmente a las leyes y a los deberes? ¿Qué puede haber ganado la sociedad con que ahora la belleza de leyes al trato social, regido hasta entonces por la verdad, y con que el aspecto exterior determine el respeto, algo que sólo debería basarse en el mérito? Es cierto que ahora vemos florecer todas aquellas virtudes que producen un efecto agradable al manifestarse, y que otorgan consideración social, pero, a cambio, vemos también reinar todo tipo de desórdenes, y generalizarse todos aquellos vicios que son compatibles con un bello atavío. De hecho, debe darnos que pensar el que prácticamente en todas las épocas históricas en que florecen las artes y el gusto domina, hallemos una humanidad decadente, y el que no podamos aducir un solo ejemplo de un pueblo en el que coincidan un grado elevado y una gran universalidad de cultura estética con libertades

políticas y virtudes cívicas, bellas costumbres con buenas costumbres, y en el que vayan unidas la elegancia y la verdad del comportamiento.

5 Mientras Atenas y Esparta mantenían su independencia, y el respeto a las leyes era la base de su constitución, tanto el gusto como el arte se encontraban todavía lejos de su madurez, y aún faltaba mucho para que la belleza imperara en los ánimos. Sin duda la poesía había alcanzado ya una altura sublime en su vuelo, pero sólo con las alas del genio, de quien sabemos que está muy próximo al estado salvaje, que es una luz que brilla en las tinieblas, y que se opone al gusto de su época antes que actuar en su favor. Cuando, bajo Pericles y Alejandro, llegó la edad dorada de las artes y se generalizó el dominio del gusto, no encontramos ya la fuerza y la libertad propias de Grecia. La elocuencia falseaba la verdad, la sabiduría ofendía en boca de un Sócrates, y la virtud en la vida de un Foción. Los romanos, como sabemos, tuvieron que agotar sus fuerzas en guerras civiles y, afeminados por la suntuosidad del Oriente, someterse al yugo de un soberano feliz, para ver triunfar al arte griego sobre la rigidez de su carácter. Tampoco en el caso de los árabes amaneció la cultura antes de que se debilitara la energía de su espíritu guerrero, bajo el cetro de los Abasidas. En la Italia moderna, el arte no se desarrolló hasta que, una vez desaparecida la poderosa Liga de Lombardía, Florencia se sometió a los Médicis, y el espíritu de independencia de todas aquellas valerosas ciudades dejó paso a una sumisión poco honrosa. Es casi superfluo recordar el ejemplo de las naciones modernas, cuyo refinamiento aumentó en la misma medida en que desapareció su independencia. En cualquier época histórica a la que dirijamos nuestra atención, vemos que el gusto y la libertad se rehúyen mutuamente, y que la belleza fundamenta su dominio sólo en la decadencia de las virtudes heroicas.

6 Y, sin embargo, esta energía de carácter, que por lo general es el tributo que se rinde a cambio de la cultura estética, constituye el estímulo más eficaz para toda la grandeza y excelencia de la humanidad, y su carencia no puede suplirla ninguna otra cualidad, por muy excepcional que sea. Así pues, si nos atenemos únicamente a lo que hasta hoy nos enseña la experiencia acerca del influjo de la belleza, no nos sentiremos efectivamente muy alentados a cultivar sentimientos que son tan peligrosos para la verdadera cultura humana, y preferiremos prescindir de la fuerza relajante de la belleza, aun a riesgo de caer en la brutalidad y en la rigidez, que entregamos a sus efectos debilitantes a pesar de todas las ventajas del refinamiento. Pero quizás no sea la experiencia el tribunal indicado para dilucidar una cuestión como ésta, y antes de conceder autoridad a su testimonio, debería estar fuera de toda duda que la belleza de la que estamos hablando es la misma contra la que declaran esos ejemplos. Pero esto parece presuponer un concepto de belleza cuya fuente no es la experiencia, ya que es a través de este concepto como debe determinarse si lo que se denomina bello en la experiencia merece con razón ese nombre.

7 Este concepto racional puro de la belleza, si fuera posible llegar a desvelarlo, y ya que no puede derivarse de ningún caso real, sino que más bien es el que justifica y guía nuestro juicio acerca de todos los casos reales, debería buscarse por la vía de la abstracción y deducirse ya de la posibilidad de la naturaleza sensible-racional; en una palabra: la belleza debería revelarse como una condición necesaria de la humanidad. Así pues, de aquí en adelante debemos elevarnos al concepto puro de humanidad, y dado que la experiencia sólo nos muestra estados concretos de hombres concretos, pero nunca la humanidad entera, hemos de intentar descubrir lo absoluto y lo permanente de esos fenómenos individuales y

cambiantes y, dejando de lado toda contingencia, apoderarnos de las condiciones necesarias de su existencia. Esta vía transcendental nos alejará por un tiempo del ámbito familiar de las apariencias sensibles y de la viva presencia de las cosas, para demorarnos en el árido paisaje de los conceptos abstractos. Pero nosotros aspiramos a un conocimiento de fundamentos sólidos, y quien no se atreva a abandonar la realidad, no llegará nunca a conquistar la verdad.

Undécima Carta

1 Cuando la abstracción se eleva a su más alto grado, llega entonces a dos conceptos últimos, ante los cuales ha de detenerse y reconocer sus límites. Distingue en el hombre algo que permanece, y algo en incesante transformación. A lo que permanece lo denomina persona, y a lo cambiante, estado.

2 Persona y estado, es decir, el Yo y sus determinaciones, que, en el ser necesario, concebimos como una y la misma cosa, serán siempre dos en el ser finito. El estado cambia, aun a pesar de la persistencia de la persona, la persona permanece, aun a pesar de todos los cambios de estado. Vamos de la quietud a la actividad, de la emoción a la indiferencia, del acuerdo a la contradicción, pero siempre somos nosotros, y todo aquello que depende directamente de nosotros, permanece. Sólo en el sujeto absoluto persiste también, junto con la personalidad, todas sus determinaciones, porque surgen de esa misma personalidad. Todo lo que la divinidad es, lo es porque es, y por consiguiente, lo es todo eternamente, porque es eterna.

3 Puesto que en el hombre, en cuanto ser finito, persona y estado son diferentes, el estado no puede fundarse en la persona, ni la persona en el estado. Si ocurriera esto último, la persona tendría que cambiar; si ocurriera lo primero, el estado debería permanecer. Así pues, en cada uno de los casos desaparecería o bien la personalidad del hombre, o su finitud. No somos porque pensemos, queramos o sintamos; y no pensamos, queremos ni sentimos, porque seamos. Somos porque somos; sentimos, pensamos y queremos, porque hay algo distinto fuera de nosotros.

4 La persona ha de ser, pues, su propia causa, dado que lo que permanece no puede surgir de la variación. Así tendríamos, en primer lugar, la idea del ser absoluto que se fundamenta en sí mismo, es decir, la idea de la libertad. El estado ha de tener una causa, y ya que no es por causa de la persona, es decir, ya que no es absoluto, tiene que resultar de algo. Y así tendríamos, en segundo lugar, la condición de todo ser o devenir dependiente, esto es, el tiempo. El tiempo es la condición de todo devenir; es una tautología, pues no dice otra cosa que: el resultado es la condición para que una cosa resulte de otra.

5 La persona, que se manifiesta en el Yo que permanece eternamente, y sólo en ese Yo, no puede devenir, no puede empezar en el tiempo. Antes al contrario, el tiempo ha de empezar en ella, porque el fundamento de toda variación ha de ser algo permanente. Para que se produzca un cambio, algo ha de cambiar, pero ese algo no puede ser él mismo un cambio. Si decimos que la flor florece y se marchita, atribuimos a la flor la cualidad de la permanencia en ese proceso de cambio, y es como si le otorgáramos una persona en la que

se manifiestan esos dos estados. Que el hombre haya de llegar a ser hombre, no es ninguna objeción, pues el hombre no es sólo persona, sino persona que se encuentra en un estado determinado. Pero todo estado, toda existencia determinada tiene su origen en el tiempo, y así, el hombre, en cuanto fenómeno, ha de tener un principio, aunque sea eterna la inteligencia pura que hay en él. Sin el tiempo, es decir, sin la posibilidad del devenir, nunca sería un ser determinado; su personalidad existiría en potencia, pero no de hecho. Sólo a través de la sucesión de sus representaciones, el yo permanente se reconoce a sí mismo de hecho. Sólo a través de la sucesión de sus representaciones, el yo permanente se reconoce a sí mismo como fenómeno.

6 Así pues, la materia de su actividad, o bien la realidad, que la inteligencia suprema engendra de sí misma, el hombre debe recibirla previamente, y la recibe percibiéndola como algo que está fuera de él en el espacio, y como algo que cambia dentro de él en el tiempo. Esa materia que cambia dentro de él, acompaña a su yo invariable, y aquello que le prescribe su naturaleza racional es permanecer él mismo en todo cambio, transformar toda percepción en experiencia, esto es, reducida a la unidad del conocimiento, y hacer de cada una de sus manifestaciones temporales una ley intemporal. Sólo transformándose existe, y sólo permaneciendo invariable es él el que existe. El hombre, representado en su perfección, sería, por consiguiente, aquella unidad persistente que, en el flujo de las variaciones, sigue siendo siempre la misma.

7 Aunque un ser infinito, una divinidad, no puede devenir, hay que denominar divina a la tendencia que se propone como tarea inacabable conseguir aquel carácter que es el más propio de la divinidad: la actualización absoluta de toda facultad (la realidad de todo lo posible) y la unidad absoluta de la apariencia (la necesidad de todo lo real). El hombre lleva ya en su personalidad la disposición a la divinidad; el camino hacia ella, si se puede llamar camino a lo que nunca conduce a la meta, se le abre a través de los sentidos.

8 Su personalidad, considerada por sí misma e independientemente de toda materia sensible, es la simple disposición para una posible exteriorización infinita. El hombre, mientras no intuye ni siente, no es nada más que forma y capacidad vacía. Su sensibilidad, considerada por sí misma y separada de toda actividad autónoma del espíritu, no es capaz de otra cosa que de convertir al hombre en materia, a él, que sin ella es mera forma; pero de ninguna manera puede unir la materia con el hombre. Mientras sólo siente, sólo desea y actúa movido por su mero apetito, no es nada más que mundo, entendiendo por mundo el puro contenido informe del tiempo. Sin duda, es únicamente su sensibilidad la que hace de su capacidad una fuerza activa, pero su personalidad es la única que convierte su actividad en algo propio. Así pues, para no ser mero mundo, el hombre ha de darle forma a la materia; para no ser mera forma, tiene que dar realidad a la disposición que lleva en sí. Hace real la forma al crear el tiempo y al oponer la variación a lo permanente, la multiplicidad del mundo a la unidad eterna de su yo; da forma a la materia volviendo a suprimir el tiempo, afirmando la persistencia en la variación, y sometiendo la variedad del mundo a la unidad de su yo.

9 De aquí surgen dos exigencias opuestas para el hombre, las dos leyes fundamentales de la naturaleza sensible-racional. La primera exige realidad absoluta: el hombre debe transformar en mundo todo lo que es mera forma, dar realidad a todas sus disposiciones; la

segunda exige absoluta formalidad: debe erradicar de sí mismo todo lo que es únicamente mundo, y dar armonía a todas sus variaciones; en otras palabras: debe exteriorizar todo lo interno y dar forma a todo lo externo. Ambos cometidos, considerados en su realización más perfecta, nos devuelven al concepto de divinidad del que habíamos partido.

Duodécima Carta

1 Para llevar a cabo esa doble tarea de hacer realidad lo necesario en nosotros, y someter a la ley de la necesidad lo real fuera de nosotros, somos movidos por dos fuerzas contrapuestas que, puesto que nos incitan a realizar su objeto, denominaremos acertadamente impulsos. (1) El primero de estos impulsos, al que llamaré sensible, resulta de la existencia material del hombre o de su naturaleza sensible, y se ocupa de situarlo dentro de los límites del tiempo y de hacerlo material: no de darle materia, porque eso corresponde ya a una libre actividad de la persona, quien recibe la materia y la diferencia de sí misma, de lo permanente. Por materia no se entiende aquí más que variación o realidad, que llena el tiempo; por consiguiente, ese impulso exige que haya variación, que el tiempo tenga un contenido. Este estado de tiempo meramente lleno de contenido se denomina sensación, y sólo gracias a él se manifiesta la existencia física o material.

2 Ya que todas las cosas que son en el tiempo forman una sucesión, entonces, si una cosa es, todas las demás quedan excluidas. En cuanto un instrumento alcanza un determinado tono de entre todos los que puede dar de sí, sólo ese tono es real; en cuanto el hombre experimenta la sensación del presente, toda la infinita posibilidad de sus determinaciones se reduce a esa única forma de existencia. Así pues, tendremos que la máxima limitación se dará allí donde ese impulso actúe de manera exclusiva; el hombre no es, en ese estado, más que una magnitud, un momento lleno de contenido, o más bien no es él, porque su personalidad desaparece mientras le dominan las sensaciones y el tiempo lo arrastre consigo. (2)

3 Los dominios de este impulso sensible llegan hasta los límites del hombre en cuanto ser finito, y ya que toda forma necesita de la materia para manifestarse, y todo absoluto de unos determinados límites, es por ello que la entera aparición de la humanidad está sin duda sujeta al impulso sensible. Pero si bien, sólo él es capaz de despertar y desarrollar las disposiciones humanas, también es el único que hace imposible la perfección de la humanidad. Encadena en el mundo de los sentidos, con lazos indestructibles, al espíritu, que aspira a metas más elevadas, y ordena a la abstracción que abandone su libre camino hacia el infinito y regrese a los límites del presente. Sin duda, el pensamiento puede escapársele momentáneamente, y una voluntad firme puede oponerse con éxito a sus exigencias; pero enseguida la naturaleza oprimida vuelve a reclamar sus derechos, para insistir en la realidad de la existencia, en el contenido de nuestros conocimientos y en los fines de, nuestra actividad.

4 El segundo de estos impulsos, que podemos denominar impulso formal, resulta de la existencia absoluta del hombre o de su naturaleza racional, y se encarga de proporcionarle la libertad, de armonizar la multiplicidad de sus manifestaciones y de afirmar su persona en todos los cambios de estado. Dado que esta última, en cuanto unidad absoluta e indivisible,



no puede estar nunca en contradicción consigo misma, ya que nosotros seguimos siendo nosotros para toda la eternidad, aquel impulso que insiste en la afirmación de la personalidad no podrá nunca exigir nada que no sea para toda la eternidad; así pues, decide para siempre lo que decide ahora, y exige ahora lo que exigirá siempre. Abarca todo el tiempo, y eso es tanto como decir que suprime el tiempo, que suprime la variación, que pretende que lo real sea necesario y eterno, y que lo eterno y necesario sea real; en otras palabras: exige la verdad y la justicia.

5 Mientras que el impulso sensible sólo da lugar a casos, el formal dicta leyes; leyes para el juicio, si se trata de conocimientos, leyes para la voluntad, si se trata de hechos. Ya sea que reconozcamos un objeto, que otorguemos validez objetiva a un estado subjetivo propio, o bien que actuemos a partir de conocimientos, que hagamos de lo objetivo el principio determinante de nuestro estado -en ambos casos arrebatamos ese estado a la jurisdicción del tiempo y le conferimos realidad para toda la humanidad y para todas las épocas, esto es, universalidad y necesidad. El sentimiento sólo puede decir: esto es verdad para este sujeto y en este momento, pero puede venir otro momento cualquiera. otro sujeto que anule la afirmación de la sensación presente. En cambio, cuando el pensamiento dice: esto es, decide entonces por y para siempre, y la validez de su afirmación queda refrendada por la propia personalidad, que se opone a toda variación. La inclinación puede decir tan sólo: esto es bueno para tu individualidad y para tu necesidad presente, pero la variación arrastrará consigo tu individualidad y tu necesidad presente y, lo que ahora anhelas ardientemente, lo hará un día objeto de tu aversión. Pero cuando el sentimiento moral dice: esto ha de ser, decide entonces por y para siempre: si reconoces la verdad porque es la verdad, y practicas la justicia porque es la justicia, has convertido entonces tu caso particular en ley para todos los casos, has tratado un momento de tu vida como si fuera eternidad.



6 Así pues, allí donde rige el impulso formal, y el objeto puro actúa en nosotros, se da la más perfecta extensión del ser, desaparecen todos los límites, y el hombre se eleva desde aquella unidad de magnitud a que lo habían reducido los míseros sentidos, a una unidad ideal que abarca el reino entero de los fenómenos. En ese proceso ya no estamos en el tiempo, sino que la entera sucesión infinita del tiempo está en nosotros. No somos ya individuos, sino especie; el juicio de todos los espíritus se pronuncia por boca del nuestro, y nuestra acción representa la elección de todos los corazones.

****NOTAS****

(1).-Nota de Schiller: No veo inconveniente en utilizar a la vez esta expresión, tanto para aquello que tiende a cumplir una ley, como para aquello que tiende a satisfacer una necesidad, por más que se acostumbre, sin embargo, a aplicarla tan sólo en este segundo caso. Así como las ideas de la razón se convierten en imperativos o deberes cuando se las sitúa en los límites del tiempo, del mismo modo estos deberes se convierten en impulsos cuando son referidos a algo determinado y real. La veracidad, por ejemplo, en cuanto algo absoluto y necesario, prescrito por la razón a toda inteligencia, es real en el ser supremo, porque es posible; dado que esto se sigue del concepto de un ser necesario. Y la misma idea, puesta en los límites del tiempo, sigue siendo necesaria, pero sólo moralmente necesaria, y debe hacerse previamente real, ya que, en un ser arbitrario la posibilidad no es

capaz de sentar por sí sola la realidad. Ahora bien, si la experiencia nos proporciona un caso al que pueda referirse este imperativo de la veracidad, suscita entonces un impulso, es decir, una tendencia a cumplir aquella ley, y a provocar la concordancia consigo mismo prescrita por la razón. Este impulso surge necesariamente, y ni siquiera deja de darse en aquél que actúa precisamente en contra de él. Sin este impulso no habría ninguna voluntad moralmente mala, ni moralmente buena.

(2).-Nota de Schiller: La lengua tiene una expresión muy acertada para definir ese estado de enajenación bajo el dominio de las sensaciones: estar fuera de sí, es decir, estar fuera del propio yo. Aunque esta expresión sólo se emplea cuando la sensación pasa a ser emoción, estado que se hace más evidente por su mayor duración, sin embargo, puede decirse que todo aquél que sólo siente está fuera de sí. Cuando cesa ese estado y se recupera el juicio, decimos también correctamente: volver a sí, es decir, volver al propio yo, restablecer la personalidad. De alguien que se desmaya no diremos que está fuera de sí, sino que ha perdido el sentido, es decir, que está privado de su yo, mientras que el primero está fuera de su yo. Por eso, de aquél que se recobra de un desmayo se dice que ha vuelto en sí, lo cual puede coexistir perfectamente con el estar fuera de sí.

Decimotercera Carta

1 A primera vista no parece haber nada más contrapuesto que las tendencias de esos dos impulsos, ya que el uno insiste en la variación y el otro en la invariabilidad. Y, sin embargo, son estos dos impulsos los que agotan el concepto de humanidad, y un tercer impulso fundamental que pudiera mediar entre los otros dos es absolutamente inconcebible. ¿Cómo vamos entonces a restablecer la unidad de la naturaleza humana, que parece completamente suprimida por esa oposición originaria y radical?

2 Es verdad que las tendencias de esos impulsos se contradicen, pero hay que tener en cuenta que no se contradicen en un mismo objeto, y donde no hay contacto, no puede haber choque. El impulso sensible exige ciertamente variación, pero no requiere que esa variación abarque a la persona y su ámbito, ni que los principios cambien. El impulso formal aspira a la unidad y a la permanencia, pero no pretende que, con la persona, quede establecido igualmente el estado, ni que haya identidad de sensación. Por lo tanto, ambos impulsos no están opuestos por naturaleza, y si no obstante aparecen con ese carácter opuesto, habrán llegado a ello contraviniendo libremente la naturaleza, malentendiéndose a sí mismos y confundiendo sus ámbitos de actuación (1). La tarea de la cultura consiste en vigilar estos dos impulsos y asegurar los límites de cada uno de ellos. La cultura debe hacer justicia a ambos por igual y tiene que afirmar no sólo el impulso racional frente al sensible, sino también el sensible frente al racional. Su quehacer es por lo tanto doble. Primero: proteger la sensibilidad de los ataques de la libertad; segundo: asegurar la personalidad frente al poder de las sensaciones. Lo primero lo consigue educando la facultad de sentir, lo segundo educando la facultad de la razón.

3 Dado que el mundo es una extensión en el tiempo, es decir, variación, la perfección de aquella facultad que pone al hombre en contacto con el mundo habrá de ser la mayor variabilidad y extensión posibles. Dado que la persona es lo que permanece en la variación,



la perfección de aquella facultad que ha de oponerse al cambio, habrá de consistir en la mayor autonomía e intensidad posibles. Cuanto más múltiple y diverso sea el desarrollo de la receptividad, cuanto más móvil sea, y cuanto más espacio ofrezca a los fenómenos, tanto más mundo abarcará el hombre, tantas más capacidades será capaz de desarrollar en sí mismo; cuanto más fuerza y profundidad gane la personalidad, cuanto más libertad la razón, tanto más mundo comprenderá el hombre, tanta más forma creará fuera de él. Su cultura consistirá, pues, en lo siguiente: en primer lugar, habrá de proporcionar a la facultad receptiva los contactos más variados con el mundo, y llevar a su cota más alta la pasividad del sentimiento; en segundo lugar, habrá de procurar a la facultad determinante la máxima independencia respecto de la receptiva, y llevar a su cota más alta la actividad de la razón. Si se unen ambas cualidades, el hombre enlazará la máxima autonomía y libertad con la máxima plenitud del ser y, en lugar de perderse en el mundo, lo aprehenderá más bien junto a la totalidad infinita de sus fenómenos, dentro de sí, y lo someterá a la unidad de su razón.

4 Ahora bien, el hombre puede invertir esta relación, y con ello malograr su determinación de dos maneras distintas. Puede poner en la fuerza pasiva aquella intensidad que requiere la activa, anteponer el impulso material al impulso formal, y hacer de la facultad receptiva una facultad determinante. O bien puede conceder a la fuerza activa la extensión que corresponde a la pasiva, anteponer el impulso formal al impulso material, y substituir la facultad determinante por la receptiva. En el primer caso nunca llegará a ser él mismo, en el segundo, no podrá ser nunca algo distinto; con ello, no será, en los dos casos, ni lo uno ni lo otro y, por consiguiente, no será nada. (2)

5 Si el impulso sensible se hace determinante, los sentidos imponen su ley y el mundo somete a la persona; entonces el mundo deja de ser objeto en la misma medida en que se transforma en un poder. Si el hombre es sólo contenido del tiempo, entonces no es él, y por consiguiente tampoco tiene contenido. Con su personalidad se suprime también su estado, porque ambos son conceptos recíprocos: porque la variación exige algo permanente, y la realidad limitada requiere una realidad infinita. Si el impulso formal se hace receptivo, es decir, si el pensamiento se anticipa a la sensación, y la persona substituye al mundo, entonces la persona deja de ser fuerza autónoma y sujeto en la misma medida en que toma el lugar del objeto, porque lo permanente exige variación, y la realidad absoluta requiere límites para manifestarse. Si el hombre es únicamente forma, deja entonces de tener forma; y con el estado se suprime también, por consiguiente, la persona. En una palabra sólo en tanto el hombre es autónomo, hay realidad fuera de él, es receptivo; sólo en tanto es receptivo, hay realidad en él, es una fuerza intelectual.

6 Ambos impulsos necesitan, pues, limitación y, en tanto los consideremos como energías, necesitan también distensión; el impulso sensible, para no invadir el ámbito de las leyes, el formal, para no invadir el de la sensibilidad. Pero la distensión del impulso sensible no puede ser, de ninguna manera, efecto de una incapacidad física, ni de un embotamiento de la sensibilidad, lo cual merece siempre desprecio; ha de ser una acción de la libertad, una actividad de la persona, que mediante su intensidad moral modere la intensidad sensible y, dominando las impresiones, les quite profundidad, para conferirles una mayor extensión. El carácter debe determinar los límites del temperamento, porque los sentidos sólo pueden ceder terreno ante el espíritu. Aquella distensión del impulso formal no puede ser tampoco efecto de una incapacidad espiritual, ni de un adormecimiento del pensamiento o de la

voluntad, lo cual humillaría a la humanidad. La fuente gloriosa de esa distensión ha de ser la plenitud de las sensaciones; la propia sensibilidad habrá de defender, triunfante, su territorio, y resistir la violencia que el espíritu querría infligirle mediante su precipitada actividad. En una palabra: la personalidad ha de mantener al impulso material en los límites que le son propios, y la receptividad, o la naturaleza, ha de hacer lo mismo con el impulso formal.

****NOTAS****

(1).-Si afirmamos un antagonismo originario, y por consiguiente necesario, entre los dos impulsos, no hay entonces otro medio para mantener la unidad del hombre que subordinar incondicionalmente el impulso sensible al racional. Sin embargo, de ello no puede resultar más que uniformidad, pero no armonía, y el hombre quedará dividido para siempre. Con todo, ha de haber subordinación, pero una subordinación recíproca: porque si bien los límites no pueden fundamentar nunca lo absoluto, es decir, que la libertad no podrá depender nunca del tiempo, es también indudable que lo absoluto tampoco podrá fundamentar por sí mismo los límites, que el estado en el tiempo no puede depender de la libertad. Así pues, ambos principios están subordinados y coordinados a la vez, es decir, sometidos a un principio de acción recíproca; no hay materia sin forma, ni forma sin materia. (Este concepto de acción recíproca, con toda su significación, se encuentra expuesto de manera excelente en los Fundamentos de la Doctrina de la Ciencia de Fichte, Leipzig 1794.) Ciertamente, ignoramos qué es de la persona en el reino de las ideas; pero sabemos con certeza que, sin materializarse, la persona no puede manifestarse en el reino del tiempo; así pues, en este reino la materia tendrá también su propio papel en la determinación de las cosas, y no sólo sometida a la forma, sino también a su misma altura e independientemente de ella. Tan necesario es, pues, que el sentimiento no juegue un papel decisivo en el campo de la razón, como que la razón se abstenga de realizar cualquier determinación en el campo del sentimiento. Al atribuirle un ámbito distinto a cada uno de ellos, excluimos al otro y ponemos a cada uno un límite que sólo puede transgredirse en detrimento de ambos.

En una filosofía transcendental, en la que lo esencial es liberar a la forma del contenido y mantener puro lo necesario, libre de toda arbitrariedad, es fácil acostumbrarse a considerar lo material únicamente como un impedimento y a representarse la sensibilidad, precisamente porque es un obstáculo para esa operación, como opuesta necesariamente a la razón. Esa concepción no se halla de ninguna manera en el espíritu del sistema kantiano, pero sí podría hallarse en su letra.

(2).-Salta fácilmente a la vista la influencia negativa del predominio de la sensualidad en nuestro pensamiento y en nuestros actos, pero, aunque aparezca con la misma frecuencia y sea de igual importancia, no es tan fácil darse cuenta de la influencia negativa del predominio de la racionalidad en nuestro conocimiento y en nuestra conducta. Permítaseme recordar aquí sólo dos ejemplos de entre los muchos que podrían ilustrar este punto, dos ejemplos que pueden arrojar más luz sobre los daños que ocasiona anteponer la fuerza del pensamiento y de la voluntad a la intuición y al sentimiento.

Una de las razones principales por las que nuestras ciencias naturales progresan tan lentamente es, sin duda, la tendencia generalizada y apenas contenible hacia los juicios teológicos, en los cuales, al hacer un uso constitutivo de ellos, la facultad determinante

suplanta a la receptiva. Por muy insistente y repetidamente que la naturaleza impresione nuestros sentidos, toda su variedad se ha perdido para nosotros, porque no buscamos en ella sino lo que hemos puesto antes allí, porque no le permitimos que se nos oponga viniendo hacia nosotros, sino que más bien nos anticipamos a ella con nuestra impaciente razón, y nos esforzamos por hacerle frente saliéndole al paso. Si entonces, al cabo de siglos, viene alguien que se acerca a la naturaleza con sentidos serenos, puros y abiertos, y descubre gracias a ello una gran cantidad de fenómenos, que nosotros habíamos pasado por alto a raíz de nuestras precauciones, nos asombraremos mucho de que tantas miradas juntas no hayan reparado en lo que estaba tan a la vista. Este prematuro anhelo de armonía, antes de haber reunido los distintos acordes que han de constituir la, esa intromisión violenta del pensamiento en un dominio que no es el suyo, es la causa de la infructuosidad de tantos pensadores para lo mejor de la ciencia, y es difícil decidir quién habrá perjudicado más el desarrollo de nuestros conocimientos, si la sensibilidad, que no acepta ninguna forma, o la razón, que no espera ningún contenido.

La misma dificultad entrañaría determinar si nuestra práctica de la filantropía se ve más contrariada y frenada por la vehemencia de nuestros apetitos, o por la rigidez de nuestros principios, si más por el egoísmo de nuestros sentidos, o por el egoísmo de nuestra razón. Pero para hacernos hombres sociables, caritativos y útiles, han de unirse sentimiento y carácter, del mismo modo que, para proporcionarnos experiencia deben coincidir un sentido abierto y un entendimiento enérgico. Por muy loables que sean nuestras máximas, ¿cómo podemos ser justos, afables y humanos hacia los demás, si carecemos de la capacidad para acoger fiel y verdaderamente en nosotros una naturaleza ajena, para adaptarnos a situaciones extrañas, para hacer nuestros los sentimientos de los demás? Esta facultad se reprime tanto en la educación que recibimos, como en la que nosotros mismos nos damos, en la misma medida en que se intenta quebrantar el poder de los apetitos y consolidar nuestro carácter mediante principios. Ya que nos es tan difícil permanecer fieles a nuestros propios principios, cuando la sensibilidad nos desborda adoptamos el cómodo método de poner a salvo el carácter embotando los sentidos; pues sin duda es infinitamente más fácil vivir en paz con un enemigo desarmado, que dominar a un adversario valeroso y bien equipado. En esto consiste también, en su mayor parte, lo que se denomina formar a un hombre; esto es, en el mejor sentido de la palabra, cuando significa formar su interior, y no sólo su exterior. Un hombre así formado estará sin duda a salvo de ser naturaleza en bruto y de aparecer como tal; pero también estará protegido de tal modo por sus principios de las sensaciones naturales, que será tan inaccesible a la humanidad exterior como a la interior.

Se hace un uso muy perjudicial del ideal de perfección, cuando se toma como principio estricto para enjuiciar a otras personas, y en los casos en que obramos en pro de esas personas. Lo uno llevará a la exaltación, lo otro a la dureza y a la insensibilidad. Simplificamos sobremanera nuestros deberes sociales, si suplantamos en el pensamiento al hombre real, que reclama nuestra ayuda, por el hombre ideal, que probablemente estaría en condiciones de ayudarse a sí mismo. El rigor hacia uno mismo, unido a la condescendencia con los demás, conforman al carácter verdaderamente excelente. Pero en la mayoría de los casos, el hombre que es condescendiente con los demás, lo es también consigo mismo, y aquél que es severo consigo mismo, lo es también para con los demás; el carácter más despreciable de todos es el condescendiente consigo mismo y severo con los demás.

Decimocuarta Carta

1 De esta manera nos hemos acercado al concepto de una acción recíproca entre los dos impulsos, en la que la actividad del uno fundamenta y limita al mismo tiempo la actividad del otro, y en la que cada uno de ellos por sí mismo alcanza su máxima manifestación justamente cuando el otro está activo.

2 Esta relación recíproca de ambos impulsos es, en principio, sólo una tarea para la razón, una tarea que el hombre únicamente será capaz de llevar a cabo en su totalidad si llega a la plenitud de su existencia. Es, en el sentido más propio del término, la idea de la humanidad, y por consiguiente un infinito al que puede ir acercándose cada vez más en el curso del tiempo, pero que nunca llegará a alcanzar. No debe aspirar a la forma a expensas de su realidad, ni a la realidad a expensas de la forma; antes bien, ha de buscar el ser absoluto a través de un ser determinado, y al ser determinado a través de un ser infinito. Debe situarse frente a un mundo, porque es persona, y ha de ser persona porque tiene un mundo ante sí. Debe sentir, porque es consciente de sí mismo, y ha de tener consciencia de sí, porque siente. El hombre no podrá experimentar nunca que se adecua a esa idea y, por consiguiente, tampoco que es hombre en la plena acepción de la palabra, mientras satisfaga exclusivamente uno solo de esos impulsos, o uno después del otro; pues mientras sólo sienta, su persona o su existencia absoluta será un misterio para él, y mientras sólo piense, ignorará su existencia en el tiempo, o sea, su estado. Sin embargo, si hubiera casos en los que el hombre hiciera al mismo tiempo esa doble experiencia, en los que fuera consciente de su libertad y, a la vez, sintiera su existencia, en los que, al mismo tiempo, se sintiera materia y se conociera como espíritu, entonces tendría en estos casos, y únicamente en éstos, una intuición completa de su humanidad, y el objeto que le hubiera proporcionado esa intuición sería para él el símbolo del cumplimiento de su determinación, y por lo tanto (ya que ésta sólo puede alcanzarse en la totalidad del tiempo) serviría como una representación del infinito.



3 Suponiendo que casos de este tipo pudieran presentarse en la experiencia, despertarían en el hombre un nuevo impulso que, dado que los otros dos actúan conjuntamente en él, se opondría a cada uno de ellos, tomados por separado, y podría ser considerado con razón un nuevo impulso. El impulso sensible exige que haya variación, que el tiempo tenga un contenido; el impulso formal pretende la supresión del tiempo, que no exista ninguna variación. Así pues, aquel impulso en el que ambos obran conjuntamente (permítaseme llamarlo de momento impulso de juego, hasta que haya justificado esta denominación), el impulso de juego se encaminaría a suprimir el tiempo en el tiempo, a conciliar el devenir con el ser absoluto, la variación con la identidad.

4 El impulso sensible pretende ser determinado, exige recibir su objeto; el impulso formal pretende determinar él mismo, exige crear su objeto: el impulso de juego se encargará, pues, de recibir, tal como el impulso formal habría creado, y a crear tal como los sentidos tienden a recibir (1).

5 El impulso sensible, excluye de su sujeto toda autonomía y libertad, el formal excluye del suyo toda dependencia, toda pasividad. Pero la exclusión de la libertad es una necesidad

física, y la exclusión de la pasividad, una necesidad moral. Ambos impulsos coaccionan, pues, al ánimo; el primero mediante leyes naturales, el segundo mediante leyes racionales. El impulso de juego, en el que ambos actúan, unidos, coaccionará entonces al ánimo, moral y físicamente. Ya que suprime toda arbitrariedad, suprimirá también toda coacción, y liberará al hombre tanto física como moralmente. Si abrazamos apasionadamente a alguien que merece nuestro desprecio, sentimos la penosa coacción de la naturaleza. Si nos enemistamos con alguien al que no podemos dejar de respetar, sentimos la penosa coacción de la razón. Pero la persona atrae nuestro interés y merece, a la vez, nuestro respeto, entonces desaparece tanto la coacción de la sensibilidad, como la de la razón, y empezamos a amarle, es decir, a conjugar nuestra inclinación y nuestro respeto.

6 Además, ya que el impulso sensible nos coacciona físicamente, y el formal nos coacciona moralmente: el primero deja al azar nuestro carácter formal, y el segundo, nuestro carácter material; es decir, es accidental que nuestra felicidad coincida o no con nuestra perfección, o que nuestra perfección coincida con nuestra felicidad. El impulso de juego, en el que los otros dos actúan conjuntamente, convertirá a la vez en accidentales nuestros caracteres formal y material, nuestra perfección y nuestra felicidad; y dado que las hace accidentales a ambas, y que con la necesidad desaparece también la contingencia, el impulso de juego suprimirá asimismo la contingencia de ambas, dando con ello forma a la materia, y realidad a la forma. En la misma medida en que arrebató a las sensaciones y a las emociones su influencia dinámica, las hará armonizar con las ideas de la razón, y en la misma medida en que prive a las leyes de la razón de su coacción moral, las reconciliará con los intereses de los sentidos (2).

****NOTAS****

(1).-Podría decirse que el impulso de cosa se orienta a multiplicar la unidad en el tiempo, ya que la sensación es una sucesión de realidades; el impulso formal se orienta a unificar la multiplicidad en la idea, ya que el pensamiento consiste en la concordancia de lo diverso: el impulso de juego se ocupará, entonces, de diversificar en el tiempo la unidad de la idea; de convertir la ley en sentimiento; o, lo que es lo mismo, de unificar en la idea la multiplicidad en el tiempo; de convertir el sentimiento en ley.

(2).-Bajo su dominio, lo agradable se convertirá en un objeto, y el bien en un poder. En su objeto, sustituirá la materia por la forma, y la forma por la materia, en su sujeto transformará necesidad en libertad y libertad en necesidad, y alcanzará de ese modo la más íntima conjunción de ambas naturalezas en el hombre.

Decimoquinta Carta

1 Cada vez me acerco más a la meta, a la que os conduzco por una senda tan poco alentadora. Si me permitís seguir por ella algunos pasos más, se abrirá entonces un horizonte más amplio, y acaso un agradable panorama nos recompense por las fatigas del camino.

2 El objeto del impulso sensible, expresado con un concepto general, se denomina vida en su más amplio sentido; un concepto que significa todo ser material y toda presencia sensible inmediata. El objeto del impulso formal, expresado en un concepto general, se denomina Forma, tanto en su acepción propia como impropia; concepto éste que encierra en sí todas las cualidades formales de las cosas y todas las relaciones de las mismas con el pensamiento. El objeto del impulso de juego, expuesto en un esquema general, se denominará entonces Forma viva: un concepto que sirve para designar todas las cualidades estéticas de los fenómenos y, en una palabra, aquello que denominamos belleza en su más amplia acepción.

3 Esta definición, si fuera realmente una definición, no implica que la belleza se extienda a todo el ámbito de lo viviente, ni que se limite a ese ámbito. Aunque un bloque de mármol no tiene vida, ni puede tenerla, puede sin embargo llegar a ser Forma viva por obra del arquitecto y del escultor. El hecho de que un ser humano viva y tenga Forma, no significa aún, ni con mucho, que sea una Forma viva. Para ello se requiere que su Forma sea vida, y que su vida sea Forma. Mientras únicamente pensemos su Forma, ésta carecerá de vida, será una mera abstracción; mientras únicamente sintamos su vida, ésta carecerá de Forma, será, una mera impresión. Sólo será Forma viva, si su forma vive en nuestro sentimiento y su vida toma forma en nuestro entendimiento, y ese será siempre el caso en que lo consideremos bello.

4 Pero, aún habiendo indicado las partes constitutivas que, unidas, dan lugar a la belleza, no se ha explicado aún en absoluto su génesis; pues para ello sería necesario que comprendiéramos esa unión misma, la cual, como ocurre en general con toda acción recíproca entre lo finito y lo infinito, es inescrutable. La razón exige por motivos transcendentales que haya una comunión del impulso formal con el material, esto es, que exista un impulso de juego, porque sólo la unidad de la realidad con la forma, de la contingencia con la necesidad, de la pasividad con la libertad, completa el concepto de humanidad. Y ha de plantear esta exigencia porque su misma esencia reclama la perfección y la supresión de todas las limitaciones, dado que toda actividad exclusiva de uno u otro impulso hace imperfecta la naturaleza humana, originando en ella una limitación. Así pues, en cuanto la razón proclama que ha de existir una humanidad, formula al mismo tiempo la ley de que ha de existir una belleza. La experiencia puede dar respuesta a la cuestión de si existe una belleza, y eso lo sabremos en cuanto nos haya revelado la existencia de una humanidad. Pero, ni la razón, ni la experiencia pueden enseñarnos cómo puede existir una belleza ni cómo es posible una humanidad.

5 Sabemos que el ser humano no es exclusivamente materia, ni exclusivamente espíritu. La belleza, en cuanto consumación de la humanidad del hombre no puede ser por tanto exclusivamente mera vida, tal como han afirmado agudos observadores que se atuvieron en demasía a los testimonios de la experiencia, y a lo que el gusto de la época querría degradarla. La belleza tampoco puede ser exclusivamente mera Forma, como han juzgado algunos filósofos especulativos que se alejaron demasiado de la experiencia, y artistas que, tratando de filosofar sobre la belleza, se guiaron en exceso por las necesidades del arte (1). La belleza es el objeto común de ambos impulsos, es decir, del impulso de juego. El habla justifica por completo este nombre, ya que acostumbra a denominar con la palabra juego todo lo que no es ni subjetiva ni objetivamente arbitrario y que, sin embargo, no coacciona

ni interior ni exteriormente. Dado que el ánimo, al contemplar la belleza, se encuentra en un afortunado punto medio entre la ley y la necesidad, se sustrae de este modo a la coacción tanto de la una como de la otra, porque se reparte entre ambas. Tanto el impulso material como el formal plantean seriamente sus exigencias, porque, en el terreno del conocimiento, el uno se refiere a la realidad de las cosas, y el otro a la necesidad de las cosas; y porque, en el terreno de la acción, el primero aspira a conservar la vida, y el segundo a preservar la dignidad, y ambos aspiran, por lo tanto, a la verdad y a la perfección. Pero la vida se hace cada vez más indiferente en cuanto se inmiscuye la dignidad, y el deber deja de coaccionar tan pronto como interviene la inclinación. Del mismo modo, el ánimo percibe más libre y serenamente la realidad de las cosas, la verdad material, tan pronto como ésta sale al encuentro de la verdad formal, de la ley de la necesidad; y en cuanto se ve acompañada por la intuición inmediata, ya no se siente tan tensa por la abstracción. En una palabra: asociado a las ideas, todo lo real pierde su seriedad porque se vuelve insignificante, y, al encontrarse con la sensibilidad, lo necesario se desprende de su seriedad, porque se vuelve ligero.

6 Pero, habréis estado tentados de replicarme ya desde hace rato, si se convierte a la belleza en simple juego, ¿no la estamos acaso degradando y equiparando a esas frivolidades que, desde siempre, han venido denominándose juego? ¿Acaso no se contradice con el concepto de razón y con la dignidad de la belleza, que, con todo, hemos considerado un instrumento de cultura, el reducirla a un simple juego, y no se contradice con el concepto empírico de juego, que puede subsistir prescindiendo del gusto, el reducirlo a simple belleza?

7 Pero, ¿cómo considerarlo un simple juego, sabiendo como sabemos que, de todos los estados del hombre, es precisamente el juego y sólo el juego el que le hace perfecto, y el que despliega de una vez su doble naturaleza? Lo que llamáis limitación, según vuestra propia concepción del asunto, lo llamo yo, según la mía, que ya he justificado, ampliación. Llegaría incluso a afirmar lo contrario: el hombre se comporta con lo agradable, con lo bueno, con lo perfecto, sólo con seriedad. En cambio, juega con la belleza. Está claro que no estamos aludiendo aquí a los juegos que se practican en la vida real, y que sólo se orientan comúnmente a objetos muy materiales; pero en la vida real también buscaríamos en vano la belleza a la que nos referimos. La belleza que se nos presenta en la realidad, pero con el ideal de belleza expuesto por la razón se da también un ideal del impulso de juego que el ser humano debe tener presente en todos sus juegos.

8 Nunca nos equivocaremos si buscamos el ideal de belleza de un ser humano por el mismo camino por el que satisface su impulso de juego. Si las naciones griegas se deleitaban en los Juegos Olímpicos con competiciones incruentas de fuerza, velocidad, agilidad y con la noble disputa de los talentos, y si el pueblo de Roma se recreaba viendo abatido a un gladiador o a su adversario de Libia después de una lucha a muerte, nos bastará entonces este único rasgo para comprender por qué hemos de buscar en Roma, sino en Grecia, las formas ideales de una Venus, de una Juno o de un Apolo (2). Pero la razón dice:

Lo bello no ha de ser simple vida, ni simple Forma, sino Forma Viva, es decir, belleza, y, de este modo, le impone al hombre la doble ley de la formalidad absoluta y de la realidad absoluta. Con ello sentencia también: el hombre sólo debe jugar con la belleza, y debe jugar sólo con la belleza.

9 Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega. Esta afirmación, que en este momento puede parecer paradójica, alcanzará una amplia y profunda significación una vez que la hayamos aplicado a la doble seriedad del deber y del destino. Sobre esta afirmación, os lo aseguro, se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir. Aun así, este principio sólo puede resultar inesperado en el campo de la ciencia; ya mucho tiempo atrás vivió e imprimió su huella en el arte y en el sentimiento de los griegos, sus maestros más ilustres; sólo que ellos trasladaron al Olimpo lo que debería haber acontecido sobre la Tierra. Guiados por la verdad de este principio, hicieron desaparecer de la frente de los bienaventurados dioses tanto la seriedad y el trabajo, que arrugan la frente de los mortales, como el vano placer, que alisa el inexpresivo semblante. Liberaron a los eternamente felices de las ataduras de toda finalidad, de todo deber, de toda preocupación, y convirtieron el ocio y la despreocupación en el envidiable destino de la condición divina: un nombre tan sólo un poco más humano para designar al más libre y más sublime de los seres. Tanto la coacción material de las leyes naturales, como la coacción espiritual de las leyes morales, se fundieron en el concepto más elevado de necesidad que poseían los griegos, el cual abarcaba ambos mundos al mismo tiempo, y sólo de la unión de ambas necesidades surgió para ellos la verdadera libertad. Animados de este espíritu, suprimieron del semblante de su ideal, junto con la inclinación, toda huella de la voluntad, o mejor dicho, hicieron ambas irreconocibles, porque fueron capaces de entrelazarlas lo más estrechamente posible. No es la gracia, ni tampoco la dignidad, quien nos habla desde el magnífico semblante de Juno Ludovisi; no es ninguna de las dos porque son ambas a la vez. Mientras la diosa reclama nuestra adoración, la mujer, semejante a una diosa, inflama nuestro amor; pero si nos abandonamos a su encanto celestial, retrocederemos asustados ante su autosuficiencia divina. La Forma plena descansa y habita en sí misma, es una creación perfectamente cerrada, que no cede ni ofrece resistencia, como si existiera más allá del espacio; no hay en ella ninguna fuerza que luche contra otras fuerzas, ningún resquicio por el que pueda penetrar el tiempo. Capturados y atraídos irresistiblemente por la mujer divina, y mantenidos a distancia por la diosa, nos encontramos a la vez en el estado de la máxima serenidad y de la máxima agitación, y nace entonces esa maravillosa emoción para la que el entendimiento carece de conceptos y el lenguaje de palabras.

****NOTAS****

(1).- Burke, en sus Investigaciones filosóficas sobre el origen de nuestros conceptos acerca de lo sublime y de lo bello convierte la belleza en pura vida. En cambio, según tengo entendido, todo partidario del sistema dogmático, que se haya manifestado alguna vez sobre este tema, convierte la belleza en pura Forma: de entre los artistas, Raphael Mengs, en sus Reflexiones sobre el gusto en la pintura, por no mencionar a otros. La filosofía crítica ha abierto el camino en éste, como en todos los campos, refiriendo la experiencia a principios, y la especulación a la experiencia.

(2).- Si comparamos (para referirnos al mundo moderno) las carreras de caballos en Londres, las corridas de toros en Madrid, los espectáculos del antiguo París, las carreras de góndolas en Venecia, las cacerías en Viena y la alegre y bella vida del corso en Roma, no nos resultará difícil contrastar el gusto de estos diferentes pueblos. No obstante,

encontramos mucha menos uniformidad entre los juegos populares de esos diferentes países, que entre los juegos de sus clases más refinadas, lo cual tiene fácil explicación.

Decimosexta Carta

1 De la acción recíproca de dos impulsos contrapuestos, y de la conjunción de dos principios contrapuestos, hemos visto surgir lo bello, cuyo máximo ideal habremos de buscar, pues, en la alianza y en el equilibrio más perfectos posibles de la realidad y de la forma. Pero este equilibrio seguirá siendo siempre sólo una idea que la realidad nunca llegará a alcanzar. En la realidad predominará siempre un elemento sobre el otro, y lo máximo que la experiencia puede alcanzar es una oscilación entre ambos principios, dándose así un predominio de la realidad, o un predominio de la forma. Así pues, la belleza ideal será siempre indivisible y única, porque sólo puede haber un único equilibrio. Por el contrario, la belleza en la experiencia tendrá siempre un doble carácter, porque al producirse una oscilación, el equilibrio puede deshacerse de dos maneras distintas, hacia uno u otro lado.

2 Ya expuse en una de mis anteriores cartas, aunque también puede deducirse, con estricta lógica, del contexto de lo dicho hasta ahora, que de lo bello puede esperarse al mismo tiempo un efecto de distensión y otro de tensión: de distensión, para contener en sus límites tanto al impulso sensible como al formal; de tensión, para mantener las fuerzas de ambos. Pero, de acuerdo con la idea de belleza, esos dos efectos han de ser decididamente uno solo. Ha de distender, tensando por igual ambas naturalezas, y ha de tensar, distendiéndolas por igual a ambas. Esto se infiere ya del concepto mismo de acción recíproca, concepto por el cual ambas partes se condicionan necesariamente a la vez una a la otra, y son condicionadas una por la otra, siendo la belleza su más puro producto. Pero la experiencia no nos proporciona ningún ejemplo de una acción recíproca tan perfecta, sino que siempre, en mayor o menor grado, el predominio de una es causa de la carencia de la otra, y la carencia de una se explica por el predominio de la otra. Así pues, aquello que en el ideal de belleza sólo diferenciamos en la representación, difiere efectivamente en la belleza que encontramos en la experiencia por el hecho de existir. La belleza ideal, aun siendo indivisible y simple, muestra en diversas situaciones tanto una propiedad relajante, como enérgica; pero en la experiencia hay una belleza relajante y otra enérgica. Así es, y así será en todos los casos en los que lo absoluto se halle dentro de los límites del tiempo, y mientras las ideas de la razón hayan de realizarse en el seno de la humanidad. Así, el pensador medita la virtud, la verdad, la felicidad; pero el hombre activo se limitará únicamente a poner en práctica las virtudes, a comprender las verdades, a disfrutar de días felices. Hacer que se pase de una cosa a la otra, es decir, colocar la moralidad en el lugar de las costumbres, el conocimiento en el lugar de los conocimientos, la felicidad en el lugar de los momentos felices, es tarea de la educación física y moral; hacer surgir la belleza de las cosas bellas, es el cometido de la educación estética.

3 Ni la belleza enérgica puede preservar al hombre de un cierto resto de salvajismo y dureza, ni la belleza relajante puede protegerle de un cierto grado de afeminación y enervamiento. Puesto que el efecto de la primera es tensar el ánimo tanto física como moralmente, y aumentar su elasticidad, puede ocurrir muy fácilmente que la resistencia del

temperamento y del carácter haga disminuir la receptividad. Puede ocurrir también que la persona más delicada experimente una opresión que sólo debería experimentar una naturaleza tosca, y que esa ruda naturaleza participe de un fortalecimiento que sólo debería corresponder a la persona libre. Por este motivo, en las épocas en las que imperan el vigor y la plenitud encontramos emparejados la verdadera grandeza de la representación con lo gigantesco y lo extravagante; la sublimidad de carácter con los más horribles arrebatos pasionales. Asimismo, en las épocas dominadas por las reglas y la forma, encontraremos a la naturaleza tan pronto oprimida como subyugada, tan pronto ultrajada como vencida. Y puesto que el efecto de la belleza relajante consiste en distender el ánimo tanto moral como físicamente, puede suceder con la misma facilidad que, con la violencia de los apetitos, se ahogue del mismo modo la energía de los sentimientos, y que el carácter acuse también un debilitamiento que sólo debería incumbir a la pasión. De este modo veremos no pocas veces, en las llamadas épocas refinadas, cómo la finura degenera en afeminación, la llaneza en superficialidad, la corrección en fórmulas vacías, la liberalidad en arbitrariedad, la ligereza en frivolidad, la serenidad en apatía, y cómo la más despreciable de las caricaturas humanas convive junto a la más excelente de las personas. La belleza relajante es una necesidad para el hombre sometido a la coacción de la materia o de las formas, puesto que ya ha sido tocado por la grandeza y la fuerza, mucho antes de que empezara a ser sensible a la armonía y a la gracia. La belleza enérgica es una necesidad para el hombre sometido a la indulgencia del gusto porque, en el estado de refinamiento cultural, se apresura a menospreciar esa fuerza que proviene de su estado de salvajismo.

4 Y ahora, creo, se explica y resuelve esa contradicción que solemos encontrar en los juicios humanos acerca del influjo de la belleza, y en la valoración de la cultura estética. Esta contradicción se resuelve si recordamos que en la experiencia hay dos tipos de belleza, y que cada una de las opiniones enfrentadas acerca del valor de la belleza afirma de su conjunto aquello que sólo es capaz de demostrar para una de sus partes. Esta contradicción desaparece en cuanto diferenciamos las dos necesidades de la humanidad a que corresponden esos dos tipos de belleza. Así pues, ambos partidos estarán probablemente en lo cierto, si previamente se ponen de acuerdo a qué tipo de belleza y a qué tipo de humanidad se refieren.

5 A partir de aquí, continuaré mi investigación por aquel camino que la naturaleza, desde el punto de vista estético, toma con el hombre, y me elevaré de las modalidades de la belleza hacia su concepto genérico. Examinaré los efectos de la belleza relajante sobre el hombre tenso, y los efectos de la enérgica en el hombre distendido, para hacer por fin que ambas modalidades contrapuestas de belleza desaparezcan en la unidad del ideal de belleza, y que aquellas dos formas contrapuestas de humanidad desaparezcan en la unidad del ser humano ideal.

Decimoséptima Carta

1 Mientras sólo se trataba de deducir la idea universal de belleza a partir del concepto de naturaleza humana en general, no podíamos referirnos sino a aquellas limitaciones de esa naturaleza fundamentadas directamente en la esencia de la humanidad e inseparables del concepto de finitud. Dejando aparte las limitaciones accidentales que la humanidad pueda

experimentar al manifestarse en la realidad; hemos fundado su concepto directamente desde la razón, fuente de toda necesidad, y con el ideal de humanidad hemos establecido al mismo tiempo el ideal de belleza.

2 Pero ahora vamos a descender de la región de las ideas al escenario de la realidad, para encontrar al hombre en un determinado estado, y con ello sometido a limitaciones que no proceden originariamente de su concepto puro, sino de circunstancias externas, y de un uso arbitrario de su libertad. Por muchas que sean las maneras en que la idea de humanidad puede estar limitada en el hombre; el simple contenido de esa idea nos enseña ya que, en general, sólo puede haber dos variantes contrapuestas de la misma. Si su perfección descansa en la energía armoniosa de sus fuerzas sensibles y espirituales, el hombre sólo puede malograr esta perfección o bien porque carece de armonía, o bien porque carece de energía. Así pues, antes de escuchar el testimonio de la experiencia, sabemos ya, basándonos sólo en la razón, que encontraremos al hombre real, y por consiguiente limitado, o en un estado de tensión, o en un estado de distensión, ya sea que la actividad unilateral de uno de los dos tipos de fuerzas estorbe la armonía de su ser, o que la unidad de su naturaleza esté fundamentada en el relajamiento simultáneo de sus fuerzas sensibles y espirituales. Ambas limitaciones opuestas, como demostraremos a continuación, son superadas mediante la belleza, que restablece la armonía en el hombre tenso y la energía en el hombre distendido, y de este modo, conforme a su naturaleza, lleva al hombre de un estado de limitación a un estado absoluto, convirtiéndolo en un todo perfecto en sí mismo.

3 La belleza no niega de ningún modo en la realidad el concepto que de ella establecimos en la especulación; sólo que aquí tiene mucha menos libertad de movimientos que en la especulación, en donde pudimos aplicarla al concepto puro de humanidad. Tal como lo presenta la experiencia, la belleza encuentra en el hombre una materia ya corrupta y hostil, que le arrebató su perfección ideal en el mismo grado en que inmiscuye su carácter individual. De ahí que la belleza se muestre siempre en la realidad únicamente como una especie particular y limitada, pero nunca como una especie pura. En los ánimos tensos, la belleza perderá parte de su libertad y variedad, y en los ánimos distendidos, parte de su fuerza vivificante; pero a nosotros, que ya nos hemos familiarizado con su verdadero carácter, no nos llevará a equívoco esa apariencia contradictoria. Muy lejos de precisar el concepto de belleza basándonos en experiencias particulares, tal como hace la gran masa de los críticos, y de hacer responsable a la belleza de los defectos que el hombre muestra bajo su influjo, sabemos, antes bien, que es el propio hombre quien transmite a la belleza las imperfecciones de su ser individual, quien, con su limitación subjetiva, obstaculiza continuamente la perfección de la belleza, y degrada el ideal absoluto de ésta a aparecer en el mundo sensible de dos formas limitadas.

4 Habíamos afirmado que la belleza relajante correspondía al ánimo tenso, y la enérgica al distendido. Ahora bien, llamo tenso tanto al hombre que se encuentra sometido a la coacción de las sensaciones, como al que está sujeto a la coacción de los conceptos. Todo predominio exclusivo de uno de sus dos impulsos fundamentales es para el hombre un estado de coacción y de violencia; y la libertad se encuentra únicamente en la acción conjunta de sus dos naturalezas. El hombre dominado unilateralmente por sentimientos, es decir, el hombre puesto en tensión por su sensibilidad, es desatado y liberado por medio de la forma; el hombre dominado unilateralmente por leyes, o sea, espiritualmente tenso, es

desatado y liberado por medio de la materia. La belleza relajante, para poder llevar a cabo esa doble tarea, se manifestará, pues, de dos formas distintas. En primer lugar, dulcificará, como serena forma, la vida salvaje, y hará posible el tránsito de las sensaciones a los pensamientos; en segundo lugar, en cuanto imagen viva, dotará a la forma abstracta de fuerza sensible, reducirá el concepto a intuición, y la ley a sentimiento. Lo primero redundará en favor del hombre natural, y lo segundo en provecho del hombre inmerso en una cultura artificial. Pero como en ninguno de ambos casos puede disponer libremente de su materia, sino que depende de aquello que le ofrece la naturaleza sin forma, o bien la cultura, opuesta a la naturaleza, dejará ver aún, en ambos casos, huellas de su origen, y tenderá a extraviarse en el primer caso en la vida material, y en el segundo en la pura forma abstracta.

5 Para poder hacernos una idea de cómo la belleza puede llegar a ser un medio para superar esa doble tensión, tendremos que investigar el origen de la belleza en el ánimo humano. Por lo tanto, dispónenos a permanecer aún, por breve tiempo, en el terreno de la especulación, para poder después abandonarlo para siempre y avanzar con paso tanto más seguro por el campo de la experiencia.

Decimoctava Carta

1 La belleza guía al hombre sensible hacia la forma y hacia el pensamiento; la belleza hace regresar al hombre espiritual a la materia, al mundo sensible.

2 De lo anterior parece deducirse que ha de haber un estadio intermedio entre materia y forma, entre pasividad y actividad, y que la belleza nos traslada a ese estadio. En efecto, éste es el concepto que se forma la mayor parte de los hombres acerca de la belleza, tan pronto como comienza a reflexionar sobre sus efectos, y fundamentándose en la experiencia. Sin embargo, nada hay más incongruente ni más contradictorio que un concepto semejante, ya que la distancia que existe entre materia y forma, entre pasividad y actividad, entre sensación y pensamiento, es infinita, y no hay nada que pueda salvarla. ¿Cómo superar entonces esta contradicción? La belleza enlaza los dos estadios contrapuestos del sentir y del pensar, y sin embargo no hay ningún término medio entre ambos. La primera de estas afirmaciones la confirma la experiencia, la segunda es un principio inmediato de la razón.

3 Este es el punto clave en el que desemboca toda la problemática de la belleza, y si conseguimos solucionar satisfactoriamente esta cuestión, habremos encontrado al mismo tiempo el hilo que nos guíe por todo el laberinto de la estética.

4 Se trata, en esta investigación, de dos operaciones sumamente distintas, que deben apoyarse necesariamente una en la otra. Tenemos así, que la belleza enlaza dos estados que están opuestos entre sí, y que nunca podrán llegar a constituir una unidad. Hemos de partir de esta contraposición; hemos de comprenderla y aceptarla en toda su pureza y rigor, de manera que ambos estados queden separados con la máxima precisión; en caso contrario los mezclaremos, pero no llegaremos a unirlos. En segundo lugar, tenemos que la belleza une esos dos estados contrapuestos, superando así la oposición. Pero como ambos estados

permanecen eternamente contrapuestos, no hay otra manera de unirlos que suprimiéndolos. Nuestro segundo paso consistirá pues en perfeccionar esa unión, en llevarla a cabo de un modo tan puro y completo, que ambos estados desaparezcan completamente en un tercero, sin que en el todo resultante quede huella de la separación original; en caso contrario los aislaremos, pero no llegaremos a unirlos. Todas las disputas sobre el concepto de belleza que han dominado en la reflexión filosófica, y que, en parte, dominan aún hoy en día, no tienen otro origen que el no haber comenzado la investigación partiendo de una diferenciación tan rigurosa como era necesario, o bien, el no haber llegado a realizarla hasta alcanzar una unión absolutamente pura. Aquellos filósofos que, al reflexionar sobre este tema, confían ciegamente en la guía de su sentimiento, no pueden llegar a ningún concepto de belleza porque, inmersos en la totalidad de la impresión sensible, no distinguen en ella ningún elemento particular. Aquellos otros que toman por guía exclusivamente al entendimiento, tampoco pueden llegar a establecer ningún concepto de belleza, porque, en la totalidad de ésta, nunca distinguen más que las partes, y para ellos espíritu y materia, aun en su más perfecta unión, permanecerán separados para siempre. Los primeros temen que, si separan lo que de hecho está unido en el sentimiento, puedan suprimir la cualidad dinámica de la belleza, es decir, su fuerza efectiva. Los segundos temen que, al conjuntar lo que está separado en el entendimiento, puedan suprimir la cualidad lógica de la belleza, es decir, suprimirla en tanto que concepto. Aquéllos pretenden pensar la belleza tal como actúa; éstos pretenden que actúe tal como se la piensa. De este modo, ambos han de equivocarse necesariamente; los primeros, porque pretenden imitar a la naturaleza infinita por medio de su pensamiento limitado; los segundos, porque pretenden limitarla de acuerdo a las leyes de su pensamiento. Los primeros temen que una disección demasiado rigurosa de la belleza le arrebate una parte de su libertad; los otros temen que una unión demasiado audaz pueda destruir la determinación del concepto de belleza. Pero aquéllos no tienen en cuenta que la libertad, a la que consideran con todo derecho la esencia de la belleza, no consiste en carecer de leyes, sino en la armonía de las leyes, que no es arbitrariedad, sino suprema necesidad interna; y éstos no tienen en cuenta que la determinación, que, con el mismo derecho, exigen de la belleza, no consiste en excluir ciertas realidades, sino en incluirlas absolutamente a todas, en que no es, pues, limitación, sino infinitud. Evitaremos los escollos que ni unos ni otros pudieron superar, partiendo de los dos elementos en los que se divide la belleza ante el entendimiento, pero elevándonos además a la pura unidad estética, en virtud de la cual la belleza influye sobre la sensibilidad, y en la que ambos estados desaparecen por completo (1).

****NOTA****

(1).- Un lector atento habrá observado en la comparación aquí expuesta que los teóricos de una estética sensualista, que otorgan más valor al testimonio de la sensibilidad que al del razonamiento, se alejan de hecho mucho menos de la verdad que sus adversarios, aunque no puedan rivalizar con ellos en lo referente al discernimiento; y entre naturaleza y ciencia hallamos siempre esta misma relación. La naturaleza (los sentidos) une siempre, el entendimiento siempre separa, pero la razón vuelve a unir. Es por ello que el hombre que aún no ha comenzado a filosofar está más cerca de la verdad que aquel filósofo que aún no ha concluido su investigación. Por este motivo podemos considerar equivocada, ya sin necesidad de ninguna otra prueba adicional, toda aserción filosófica cuyo resultado se contradiga con la sensibilidad común; pero con el mismo derecho podemos considerarla

poco fiable cuando, de acuerdo a la forma y al método empleados, tiene de su parte a la sensibilidad común. Con esto último puede consolarse aquel escritor que no pueda, como parecen esperar algunos lectores, exponer una deducción filosófica como si se tratara de una charla informal al calor de la chimenea. Con lo primero podemos hacer callar a quien pretenda fundar nuevos sistemas a expensas del sentido común.

Decimonovena Carta

1 En general, pueden distinguirse en el hombre dos estados diferentes de determinabilidad, uno pasivo y otro activo; así como dos estados de determinación, uno pasivo y otro activo. Será explicando esta proposición como llegaremos a nuestra meta por el camino más corto.

2 El estado del espíritu humano previo a toda determinación que le proporcionan las impresiones de los sentidos, es una determinabilidad ilimitada. La infinitud del espacio y del tiempo se ofrece al libre uso de su imaginación; y dado que, según nuestra hipótesis, en este amplio reino de lo posible no hay nada asentado, y por consiguiente tampoco se excluye nada, puede denominarse entonces infinitud vacía a ese estado de carencia de determinaciones, lo cual no ha de confundirse de ninguna manera con un vacío infinito.

3 Pero llega un momento en que la sensibilidad del hombre se ve impresionada, y del número infinito de determinaciones posibles sólo una va a hacerse real. Una representación va a nacer en el hombre. Lo que en el estado precedente de simple determinabilidad no era más que una capacidad vacía, pasa a ser ahora una fuerza activa, recibe un contenido; pero al mismo tiempo adquiere, en cuanto fuerza activa, un límite, ya que, en cuanto simple capacidad, carecía de límites. Así pues, la realidad existe, pero la infinitud se ha perdido. Para determinar una forma en el espacio, hemos de poner límites al espacio infinito; para imaginarnos una variación en el tiempo hemos de fraccionar la totalidad del tiempo. Así pues, llegamos a la realidad sólo mediante limitaciones, a la posición o situación real, sólo mediante negación o exclusión, y a la determinación, únicamente suprimiendo nuestra libre determinabilidad.

4 Sin embargo, de una pura y simple exclusión no podría resultar nunca ninguna realidad, ni tampoco de una pura y simple sensación podría resultar ninguna representación, si no existiera previamente algo de lo que poder excluir, si la negación, por medio de una acción absoluta del espíritu, no se refiriese a algo positivo, y si la no-posición no se convirtiese en contraposición; esta acción del espíritu se denomina juzgar o pensar, y su resultado es el pensamiento.

5 Antes de determinar un punto del espacio, no existe ningún espacio para nosotros; pero sin el espacio absoluto no llegaríamos nunca a determinar ese punto. Lo mismo vale para el tiempo. Antes de poseer el instante, no existe para nosotros ningún tiempo; pero sin el tiempo absoluto no llegaríamos nunca a representarnos el instante. Así pues, sólo alcanzamos el todo a través de las partes, y sólo alcanzamos lo ilimitado a través de la limitación; pero, del mismo modo, sólo llegamos a las partes mediante el todo, y a la limitación únicamente mediante lo ilimitado.

6 Por lo tanto, cuando afirmamos que la belleza constituye, para el hombre, un tránsito entre el sentir y el pensar, esto no ha de entenderse de ningún modo en el sentido de que lo bello, pudiera llenar el abismo que separa el sentir del pensar, la pasividad de la actividad; ese abismo es infinito, y sin la intervención de una facultad nueva y autónoma no puede resultar nunca nada universal de lo individual, ni nada necesario de lo contingente. El pensamiento es la acción inmediata de esa facultad absoluta. Si bien los sentidos la impulsan a manifestarse, su manifestación misma depende tan poco de la sensibilidad, que más bien se presenta contraponiéndose a ella. La autonomía con la que actúa esa facultad absoluta excluye todo influjo ajeno a ella. Y si la belleza puede llegar a ser un medio que conduzca a los hombres de la materia a la forma, de los sentimientos a las leyes, de una existencia limitada a una absoluta, no será sirviendo de ayuda al pensamiento (lo cual encierra en sí una evidente contradicción), sino sólo procurando libertad a la fuerza del pensamiento, para que se manifieste según sus propias leyes.

7 Pero esto presupone que la libertad del pensamiento pueda verse entorpecida, lo cual parece contradecirse con el concepto de una facultad autónoma. Una facultad que no recibe del exterior más que la materia sobre la que actúa, puede ser estorbada en su acción sólo si se la priva de su materia, es decir, sólo negativamente, y estaríamos ignorando la verdadera naturaleza del espíritu, si atribuyéramos a las pasiones sensibles un poder capaz de someter positivamente la libertad del ánimo. Si bien es cierto que la experiencia presenta innumerables ejemplos en los que las fuerzas de la razón aparecen oprimidas en la misma medida en que la actuación de las fuerzas sensibles se hace más viva, sin embargo, en lugar de derivar esa debilidad del espíritu de la fuerza de las pasiones, hay que explicar más bien la preponderancia de las pasiones por causa de la debilidad del espíritu; porque la sensibilidad sólo puede constituir un poder hostil al hombre, en la medida en que el espíritu haya renunciado libremente a manifestarse él mismo como poder.

8 Pero parece que al intentar, con esta explicación, contestar a una objeción, me he complicado en otra, y he salvado la autonomía del ánimo sólo a expensas de su unidad. Pues, ¿cómo puede el ánimo ser él mismo causa de inactividad y actividad, sin estar dividido, sin estar contrapuesto a sí mismo?

9 Hay que recordar en este punto que tratamos del espíritu finito, y no del infinito. El espíritu finito es aquél que se vuelve activo sólo en virtud de la pasividad, que sólo alcanza lo absoluto por medio de limitaciones, que sólo actúa y da forma si recibe materia. Ese espíritu unirá al impulso que tiende hacia la forma o el absoluto, otro impulso que tiende hacia la materia o la limitación, siendo estas últimas las condiciones sin las cuales no podría tener, ni satisfacer, el primer impulso. En qué medida dos tendencias tan contrapuestas puedan coexistir en el mismo ser, es una cuestión que puede poner en apuros al metafísico, pero no así al filósofo transcendental. Éste no pretende explicar la posibilidad de las cosas, sino que se contenta con establecer los conocimientos a partir de los cuales se concibe la posibilidad de la experiencia. Y ya que la experiencia sería tan imposible sin esa contraposición en el ánimo, como sin la absoluta unidad de éste, el filósofo transcendental establece, con todo derecho, ambos conceptos como condiciones igualmente necesarias para la experiencia, sin preocuparse por su posible conciliación. Por lo demás, esta inmanencia de dos impulsos fundamentales no contradice en modo alguno la absoluta unidad del espíritu, mientras diferenciamos de esos dos impulsos al espíritu mismo. Ambos

impulsos existen y actúan en él, pero el espíritu mismo no es ni materia ni forma, ni sensibilidad ni razón, lo que no siempre parecen haber tenido en cuenta aquellos que sólo admiten que el espíritu humano es activo si su proceder concuerda con la razón, y que lo declaran simplemente pasivo si su proceder se contradice con la razón.

10 Apenas empiezan a desarrollarse, cada uno de estos dos impulsos fundamentales, siguiendo su naturaleza, y por necesidad, tiende a buscar su propia satisfacción, pero dado que los dos son necesarios y, sin embargo, los dos tienden hacia objetos opuestos, queda anulada entonces recíprocamente esa doble coacción, y la voluntad afirma una completa libertad entre ambos impulsos. Es, pues, la voluntad, la que se comporta frente a esos dos impulsos como un poder (como fundamento de la realidad), pero ninguno de los dos puede comportarse por sí mismo como un poder frente al otro. Por más que el hombre violento sienta el más positivo de los impulsos hacia la justicia, del cual sin duda no carece, no renunciará sin embargo a la injusticia; ni tampoco la tentación más viva hacia el placer llevará al hombre de ánimo firme a romper con sus principios. No hay en el hombre otro poder que su voluntad, y sólo aquello que suprime al hombre, es decir la muerte y la privación de la conciencia, puede suprimir su libertad interior (1).

11 Una necesidad exterior a nosotros determina nuestro estado, nuestra existencia en el tiempo, por medio de la sensación. Esta sensación es completamente involuntaria, y hemos de aceptarla tal como actúa sobre nosotros. Del mismo modo, una necesidad interna pone de manifiesto nuestra personalidad, motivada por aquella sensación, y en contraposición a ella; porque la autoconciencia no puede depender de la voluntad, ya que la voluntad la presupone. Esa manifestación original de la personalidad no es un mérito nuestro, ni tampoco su carencia es una falta que se nos pueda atribuir. Únicamente a aquél que es consciente de sí mismo puede exigírsele uso de razón, es decir, absoluta consecuencia y universalidad de su conciencia. Antes de eso no es humano, y no puede esperarse de él ningún acto de humanidad. Tan difícil le resulta al metafísico explicarse las limitaciones a que se ve sometido el espíritu libre y autónomo bajo el dominio de las sensaciones, como al físico comprender la infinitud que se manifiesta en la personalidad a través de esas mismas limitaciones. Ni la abstracción ni la experiencia pueden retornarnos a la fuente de la que manan nuestros conceptos de universalidad y necesidad; la temprana aparición de esos conceptos en el tiempo los sustrae al observador, y su origen suprasensible al investigador metafísico. Pero bien, la autoconciencia existe, y junto con su invariable unidad se establece la ley de la unidad de todo lo que existe para el hombre, y de todo lo que ha de llegar a existir por mediación del hombre, es decir, de su conocimiento y de su acción. Inevitables, infalsificables e inconcebibles, los conceptos de verdad y de derecho se presentan ya en la edad primera de la vida sensible, y sin que nadie pueda decir de dónde y cómo han surgido, los hombres se dan cuenta de la eternidad en el tiempo y de la necesidad en la sucesión del azar. Así surgen sensación y autoconciencia, sin la más mínima intervención del sujeto, y el origen de ambas se encuentra tan lejos de nuestra voluntad como del ámbito de nuestro conocimiento.

12 Pero si ambas son reales, si el hombre ha experimentado una existencia determinada por medio de la sensación, y si ha experimentado su existencia absoluta en virtud de su autoconciencia, despiertan entonces, junto con los dos impulsos fundamentales, también los objetos de esos impulsos. El impulso sensible despierta con la experiencia de la vida (con el

nacimiento del individuo), el racional con la experiencia de la ley (con el nacimiento de la personalidad), y sólo entonces, una vez existen, se construye la humanidad del hombre. Hasta que esto no sucede, en el hombre sólo rige la ley de la necesidad; pero a partir de ese momento la naturaleza lo abandona, y dependerá de él afirmar aquella humanidad que la naturaleza puso e inauguró en él. Porque en cuanto dos impulsos fundamentales contrapuestos actúan en el hombre, pierden ambos su carácter coaccionante, y la contraposición de dos necesidades da origen a la libertad. (2)

****NOTAS****

(1).- Depende, pues, de la voluntad, que el impulso de cosa y el impulso formal sean o no satisfechos. Pero hay que hacer notar que lo que depende de la voluntad no es que nosotros experimentemos sensaciones, sino que la sensación se haga determinante, no que alcancemos la autoconciencia, sino que la identidad pura se haga determinante. La voluntad no se manifiesta antes de que los sentidos hayan actuado, y éstos despiertan sólo cuando sus dos objetos, sensación y autoconciencia, ya están dados. Éstos tienen, pues, que estar ahí necesariamente, antes de que la voluntad se manifieste, y, por consiguiente, no pueden existir por mediación de la voluntad.

(2).- Para evitar malentendidos, hago notar que, cuando hablamos aquí de libertad, no nos referimos a aquella que tañe necesariamente al hombre, en cuanto ser inteligente, y que no puede serle dada ni arrebatada, sino a aquella otra libertad que se basa en su doble naturaleza. Al actuar sólo racionalmente, el hombre pone de manifiesto una libertad del primer tipo; mientras que, actuando racionalmente dentro de los límites de la materia, y materialmente, sometido a las leyes de la razón, evidencia una libertad del segundo tipo. Con todo, podría explicarse también esta última libertad como una posibilidad natural de la primera.

Vigésima Carta

1 El hecho de que no se pueda actuar sobre la libertad se desprende ya de su simple concepto; pero de éste también se sigue necesariamente que la libertad misma es un efecto de la naturaleza (tomando este término en su sentido más amplio), y no una obra del hombre, y que, por consiguiente, también puede ser activada y frenada por medios naturales. La libertad nace cuando el hombre está completamente formado, cuando sus dos impulsos fundamentales se han desarrollado ya. Así pues, no puede haber libertad mientras esté incompleto y uno de los impulsos quede excluido, pero ha de poder ser restablecida mediante todo aquello que es capaz de devolver al hombre su totalidad.

2 Ahora bien, podemos determinar de hecho un momento, tanto en la evolución del conjunto de la especie, como en la del individuo, en el que el hombre aún no ha alcanzado su perfección y sólo uno de los dos impulsos actúa en él. Sabemos que comienza siendo pura vida para acabar siendo forma, que es antes individuo que persona, que, partiendo de la limitación, se dirige hacia la infinitud. El impulso sensible actúa, pues, antes que el racional, porque la sensación precede a la conciencia, y en esta prioridad del impulso sensible, encontramos la clave de toda la historia de la libertad humana.

3 Pues hay un momento en que el impulso vital, al no oponérsele todavía el impulso formal, actúa como naturaleza y como necesidad; en que la sensibilidad es un poder, porque el hombre aún no es hombre, ya que en el hombre mismo no puede haber ningún otro poder más que la voluntad. Pero, por el contrario, en el estadio del pensamiento, al que el hombre ha de acceder posteriormente, el poder debe ejercerlo la razón, y en lugar de aquella necesidad física debe presentarse una necesidad lógica o moral. Así pues, el poder de la sensibilidad ha de ser eliminado, para que la ley pueda convertirse en un poder. No basta con que comience algo que aún no existía; antes tiene que terminar algo que existía. El hombre no puede pasar directamente del sentir al pensar; tiene que dar un paso atrás, porque sólo si se suprime una determinación puede aparecer la determinación opuesta. Así pues, para sustituir un estado pasivo por otro de actividad propia, una determinación pasiva por una activa, el hombre ha de hallarse momentáneamente libre de toda determinación, y ha de pasar por un estado de pura y simple determinabilidad.

Por consiguiente, ha de regresar en cierto modo a aquel estado negativo de pura y simple determinabilidad en el que se encontraba antes de que algo impresionara sus sentidos. Pero aquel estado carecía de todo contenido, y ahora se trata de unificar la misma indeterminación y la misma determinabilidad ilimitada con el contenido más completo posible, porque de este estado ha de resultar inmediatamente algo positivo. Ha de mantenerse la determinación que el hombre recibió de la sensación, porque el hombre ha de seguir siendo real, pero a la vez esta determinación, en cuanto que es una limitación, ha de ser suprimida para hacer posible una determinabilidad ilimitada. Así pues, la tarea consiste en suprimir y conservar al mismo tiempo la determinación del estado, lo cual sólo es posible de una manera, a saber, oponiéndole otra determinación. Los platillos de una balanza se equilibran cuando están vacíos; pero también cuando contienen pesos iguales.

4 Por lo tanto, el ánimo pasa de la sensación al pensamiento en virtud de una disposición intermedia en la que la sensibilidad y la razón actúan simultáneamente, pero precisamente por eso anulan recíprocamente su poder de determinación, y por medio de esta contraposición dan lugar a una negación. Esa disposición intermedia, en la que el ánimo no se ve coaccionado ni física ni moralmente, y sin embargo actúa de ambas maneras, merece ser considerada como una disposición libre, y si llamamos físico al estado de determinación sensible, y lógico y moral al estado de determinación racional, habremos de denominar, pues, estético a ese estado de determinabilidad real y activa. (1)

****NOTA****

(1).- Para aquellos lectores que no estén del todo al corriente del verdadero significado de este término tan mal empleado por ignorancia, lo que sigue puede servir de aclaración. Todas las cosas que, de algún modo, aparecen en el mundo sensible, pueden pensarse de acuerdo a cuatro relaciones diferentes. Una cosa puede referirse directamente a nuestro estado sensible (a nuestra existencia y bienestar); ésta es su cualidad física. O bien, puede referirse al entendimiento y proporcionarnos un conocimiento; ésta es su cualidad lógica. O bien, puede referirse a nuestra voluntad y ser considerada como un objeto de elección para un ser racional; ésta es su cualidad moral. O, finalmente, puede referirse a la totalidad de nuestras diferentes fuerzas, sin ser un objeto determinado para ninguna de ellas en

particular, y ésta es su cualidad estética. Una persona puede resultarnos agradable por su obsequiosidad; puede invitarnos a pensar con su conversación; su carácter puede infundirnos respeto; pero, finalmente, también puede atraernos, independientemente de todo lo anterior, por el mero hecho de contemplarla, por su pura y simple apariencia, sin tener en cuenta ninguna ley ni ningún fin cuando emitimos un juicio sobre ella. En este último caso, lo juzgamos estéticamente. Así, hay una educación para la salud, una educación de la inteligencia, una educación de la moral y una educación del gusto y de la belleza. Esta última pretende educar en la máxima armonía posible la totalidad de nuestras fuerzas sensibles y espirituales. Pero, dado que, seducidos por un falso gusto y llevados por un falso razonamiento a perseverar aún más en ese error, tendemos a asociar el concepto de lo arbitrario al concepto de lo estético, permítaseme pues abundar en esta explicación (si bien estas cartas sobre la educación estética no se ocupan casi de otra cosa que de refutar ese error), en el hecho de que, en primer lugar, en el estado estético, el ánimo actúa libre de toda coacción, y libre en su máximo grado, pero de ninguna manera libre de leyes, y de que, en segundo lugar, la libertad estética sólo se diferencia de la necesidad lógica del pensamiento y de la necesidad moral de la voluntad, en que las leyes conforme a las que se comporta el ánimo no se representan y, al no encontrar resistencia, no aparecen como coacción.

Vigésimoprimera Carta

1 Como ya dije al principio de la carta anterior, hay un doble estado de determinabilidad y un doble estado de determinación. Ahora puedo aclarar esta afirmación.

2 El ánimo es determinable sólo en la medida en que no está determinado en absoluto, pero también es determinable mientras no sea objeto de ninguna determinación exclusiva, es decir, mientras no esté limitado por su determinación. En el primer caso, se trata de una pura y simple carencia de determinación (el ánimo no tiene límites porque no tiene realidad); en el segundo caso, de determinabilidad estética (no tiene límites, porque unifica toda realidad).

3 El ánimo está determinado en la medida en que está sólo limitado; pero también está determinado en tanto se limita a sí mismo en virtud de una capacidad propia y absoluta. Se encuentra en el primer caso cuando siente, y en el segundo, cuando piensa. Así pues, lo que es el pensamiento con respecto a la determinación, lo es la constitución estética con respecto a la determinabilidad; el pensamiento es limitación por una infinita fuerza interior, la constitución estética es negación por una infinita plenitud interior. Así como sensibilidad y pensamiento tienen sólo en común el hecho de que, en ambos, el ánimo está determinado, de que el ser humano es, o bien exclusivamente individuo, o persona, y dado que, en cualquier otro caso, se alejan infinitamente la una del otro, del mismo modo la determinabilidad estética coincide con la pura y simple carencia de determinaciones sólo en aquel punto en que ambas excluyen toda existencia determinada, mientras que en todos los demás casos son como la nada y el todo, y por consiguiente, infinitamente diferentes. Así pues, si presentamos anteriormente la última, la indeterminación por defecto, como una infinitud vacía, habremos de considerar la libertad estética de determinaciones, que es su

contraposición real, como una infinitud plena, representación que concuerda perfectamente con los resultados de nuestras anteriores investigaciones.

4 En el estado estético el hombre no es, pues, nada, si nos atenemos a un único resultado, y no a la totalidad de sus facultades, y si consideramos que carece de toda determinación particular. Por eso ha de darse toda la razón a aquéllos que consideran que la belleza y el estado de ánimo en que ésta nos sumerge son completamente indiferentes e inútiles con respecto al conocimiento y al modo de ser y pensar. Tienen toda la razón, pues la belleza no ofrece el más mínimo resultado ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral, no es capaz de hallar ninguna verdad, no nos ayuda a cumplir ningún deber y es, en una palabra, tan incapaz para fundamentar el carácter como para instruir a la inteligencia. Mediante la cultura estética, el valor personal de un ser humano, o su dignidad, en tanto que ésta sólo depende de él mismo, queda aún completamente indeterminada. Lo único que consigue la cultura estética es que el hombre, por naturaleza, pueda hacer de sí mismo lo que quiera, devolviéndole así por completo la libertad de ser lo que ha de ser.

5 Pero, con ello, se ha conseguido también algo infinito. Puesto que, tan pronto recordemos que precisamente esa libertad le fue arrebatada en el estado sensible por la coacción unilateral de la naturaleza, y en el pensamiento por la legislación exclusiva de la razón, tenemos que considerar entonces a la facultad que se le devuelve al hombre en la disposición estética como el don supremo, como el don de la humanidad. Ciertamente, el hombre posee ya, en potencia, esa humanidad, previamente a cada estado determinado que pueda alcanzar, pero, de hecho, la pierde en cada estado determinado y, para pasar al estado contrario, su humanidad ha de serle devuelta una y otra vez por medio de la existencia estética (1).

6 Así pues, no es sólo una licencia poética, sino también una aserción filosófica correcta, denominar a la belleza nuestra segunda creadora. Pues aunque la belleza sólo hace posible la humanidad, y deja después a cargo de nuestra voluntad libre hasta qué punto queremos realizar esa humanidad, actúa entonces del mismo modo que nuestra creadora original, la naturaleza, que no nos otorgó otra cosa que la disposición hacia la humanidad, pero dejando la aplicación de la misma en manos de nuestra propia voluntad.

****NOTA****

(1).- Aunque la rapidez con la cual, ciertos caracteres pasan de las sensaciones a los pensamientos y a las decisiones apenas nos permite apreciar la disposición estética, por la que han de pasar necesariamente, esos espíritus no pueden soportar, sin embargo, por mucho tiempo el estado de indeterminación, y exigen impacientes un resultado que no encuentran en la ilimitación del estado estético. Por el contrario, el estado estético ocupa una superficie mucho mayor en aquellos otros caracteres que se complacen más en el sentimiento de la totalidad de las facultades, que en la acción particular de una de ellas. Tanto temen los primeros al vacío, como apenas pueden soportar los últimos la limitación. Me parece casi ocioso recordar aquí que los primeros han nacido para el detalle y para los asuntos subalternos, y los últimos, en el caso de que sean capaces de dar realidad a esa disposición estética, están destinados a abarcar la totalidad y a desempeñar un gran papel.

Vigésimosegunda Carta

1 Así pues, si en un sentido hemos de considerar la disposición estética del ánimo como una nada, esto es, ateniéndonos a sus efectos particulares y determinados, en cambio hemos de considerarla, en otro sentido, como un estado de máxima realidad, desde la perspectiva de la ausencia de limitaciones y de la suma de las fuerzas que actúan conjuntamente en esa disposición. Por lo tanto, tampoco puede decirse que estén equivocados quienes afirman que el estado estético es el más productivo en lo que se refiere al conocimiento y a la moralidad. Tienen toda la razón, ya que una disposición de ánimo que comprenda en sí la totalidad de lo humano, ha de encerrar también necesariamente dentro de sí la capacidad para toda manifestación particular de esa humanidad; una disposición de ánimo que aleja toda limitación de la totalidad de la naturaleza humana, alejará también necesariamente a ésta de cada una de sus manifestaciones particulares. Precisamente porque no defiende exclusivamente ninguna función particular de la humanidad, favorece sin distinción a todas y cada una de esas funciones y no tiene preferencia por ninguna de ellas, porque es el principio que las hace posibles a todas. Cualquier otra actividad proporciona al ánimo una aptitud especial, pero con ello le impone también un límite determinado; sólo la actividad estética conduce a lo ilimitado. Cualquier otro estado que podamos alcanzar nos remite a un estado anterior, y requiere de uno posterior para su resolución; sólo el estado estético es un todo en sí mismo, porque aún en sí todas las condiciones de su origen y de su duración. Sólo en él nos sentimos como fuera del tiempo, y nuestra humanidad se manifiesta con tal pureza e integridad, como si no hubiera sufrido ningún daño por la intromisión de fuerzas externas.

2 Aquello que halaga nuestros sentidos en la sensación inmediata, abre nuestro ánimo delicado y sensible a toda impresión, pero, del mismo modo, nos hace menos aptos para cualquier esfuerzo. Aquello que tensa nuestras potencias intelectuales y las induce a forjar conceptos abstractos, fortalece nuestro espíritu para toda clase de resistencia, pero lo endurece en la misma proporción, y nos arrebatara tanta receptividad como nos ayuda a alcanzar una mayor actividad propia. Precisamente por eso, tanto una como la otra nos conducen al fin y al cabo necesariamente al agotamiento, porque la materia no puede pasarse mucho tiempo sin la fuerza formadora, ni esta fuerza sin la materia a la que ha de dar forma. En cambio, si nos hemos entregado al placer de la auténtica belleza, dominamos entonces del mismo modo nuestras fuerzas pasivas y activas, y nos volvemos con la misma facilidad hacia lo serio y hacia el juego, hacia el reposo y hacia el movimiento, hacia la ductilidad y hacia la resistencia, hacia el pensamiento abstracto y hacia la intuición.

3 Esa elevada serenidad y libertad de espíritu, unida a la fuerza y al vigor, es la disposición de ánimo en que ha de dejarnos la auténtica obra de arte, y no existe otra prueba del valor estético más segura que ésta. Si, después de haber gozado de un placer estético, nos vemos especialmente inclinados a sentir o a actuar de una manera determinada y, por el contrario, torpes e indispuestos para cualquier otra, ello demostrará que no hemos experimentado ningún efecto estético puro, dé base, o bien al objeto, o a nuestra propia manera de sentir o (como ocurre casi siempre) a ambos.

4 Puesto que en la realidad no puede darse ningún efecto estético puro (ya que el hombre no puede nunca sustraerse a la dependencia de las fuerzas naturales), entonces la excelencia de una obra de arte consistirá sólo en el hecho de acercarse lo máximo posible a ese ideal de pureza estética, y por grande que sea el grado de libertad que podamos dar a una obra de arte, la abandonaremos siempre en una determinada disposición de ánimo y con una tendencia determinada. Así pues, cuanto más universal sea la disposición de ánimo y menos limitada la tendencia que un determinado género artístico y un determinado producto de ese género imprimen en nuestro ánimo, cuanto más noble será ese género, y más excelente su producto. Esto puede verificarse en obras de diversas artes, y en diversas obras de un mismo arte. Una bella melodía excita nuestra sensibilidad, un bello poema aviva nuestra imaginación, una bella obra plástica o arquitectónica despiertan nuestro entendimiento; pero aquél que inmediatamente después de un elevado placer musical, quisiera invitarnos a pensar en conceptos abstractos, o, inmediatamente después de un elevado placer poético, quisiera implicarnos en un minucioso asunto cotidiano, o, inmediatamente después de contemplar bellas pinturas o esculturas, quisiera excitar nuestra imaginación y sobresaltar nuestro sentimiento, no podría haber elegido peor ocasión. Y ello se debe a que, incluso la música más espiritual tiene, por su materia, una mayor afinidad con los sentidos de lo que permite la verdadera libertad estética, a que incluso el poema más logrado participa aún de los juegos caprichosos y fortuitos de la imaginación, en cuanto que ésta es su medio, más de lo que permite la necesidad interior de la verdadera belleza, a que incluso la más excelente de las obras plásticas, y ésta, acaso, mucho más que las otras, limita con la austera ciencia por la determinación de su concepto. De todos modos, estas afinidades especiales desaparecen cuando una obra de cualquiera de estos tres géneros alcanza un grado elevado de perfección, y una consecuencia necesaria y natural de su perfección es que las diferentes artes, sin perjuicio de sus límites objetivos, se asemejan cada vez más en su efecto sobre el ánimo. La música, en su nobleza suprema, ha de llegar a ser Forma, y conmovernos con la serena fuerza de la antigüedad; las artes plásticas, en su máxima perfección, han de llegar a ser música, y conmovernos con su presencia inmediata y sensible; la poesía, en su desarrollo más perfecto, ha de captar poderosamente nuestro ánimo, como la música, pero al mismo tiempo, como la plástica, ha de envolvernos con una serena claridad. Aquí reside precisamente la perfección de estilo de todo arte, en alejar las limitaciones específicas de cada arte en particular, sin suprimir, no obstante, sus cualidades específicas, y en otorgarle a cada arte un carácter más universal, aplicando sabiamente su carácter particular.

5 Pero el trabajo del artista no ha de superar sólo las limitaciones que implica el carácter específico de cada género artístico, sino también aquéllas que dependen de la materia concreta con la que trabaja. En una obra de arte verdaderamente bella no cuenta el contenido, todo depende de la forma; pues sólo la forma puede influir en la totalidad del ser humano; en cambio el contenido sólo influye en las fuerzas particulares de los hombres. El contenido, por muy sublime y universal que sea, actúa siempre limitando al espíritu y, por ello, la verdadera libertad estética sólo podemos esperarla de la forma. Pues en eso consiste el auténtico secreto magistral del artista, en aniquilar la materia por medio de la forma; y cuanto más imponente, pretenciosa y seductora sea la materia en sí misma, cuanto más despóticamente impondrá su efecto, o cuanto mayor sea la tendencia del espectador a entregarse inmediatamente a ella, tanto más triunfante será el arte capaz de contener al espectador, y de afirmar su dominio sobre la materia. El ánimo del espectador ha de

permanecer completamente libre e intacto, ha de salir puro e íntegro de la esfera mágica del artista, como de las manos del Creador. La materia más frívola debe ser elaborada de tal manera que nos sintamos inclinados a pasar directamente de ella a la más rigurosa seriedad. El más serio de los temas ha de elaborarse de tal manera que seamos capaces de sustituirlo inmediatamente por el más simple de los juegos. Las artes de la emoción, entre las cuales se halla la tragedia, no son ninguna excepción; porque, primero, no son artes completamente libres, ya que están al servicio de una determinada finalidad (lo patético) y, además, ningún verdadero conocedor del arte podrá negar que, incluso obras de este género, cuanto más perfectas, tanto más preservan la libertad de ánimo en los momentos pasionales más tormentosos. Hay un arte patético, pero un arte apasionado es un contrasentido, puesto que el infalible efecto de lo bello consiste en liberarnos de las pasiones. No menos contradictorio es el concepto de un arte instructivo (didáctico) o edificante (moral), porque nada se contrapone tanto al concepto de belleza, como otorgarle al ánimo una determinada tendencia.

6 Con todo, el hecho de que una obra produzca efecto sólo por su contenido, no es siempre una prueba de que carezca de forma; esto puede deberse también a una carencia de forma por parte del espectador. Si está demasiado tenso o relajado, si está acostumbrado a percibir las cosas sólo con el entendimiento, o sólo con los sentidos, seguirá ateniéndose a las partes, incluso ante la totalidad más lograda, y a la materia, incluso ante la más bella de las formas. Siendo sólo sensible a los elementos más rudimentarios de la obra de arte, tendrá que destrozarse su organización estética para encontrar placer en ella, y sacar a la luz minuciosamente aquellas partes que el artista había hecho desaparecer, con su infinito arte, en la armonía del todo. Su interés es exclusivamente moral o exclusivamente material, pero no estético, que es lo que debería ser. Lectores así gozan de un poema serio o patético como de un sermón, y de un poema ingenuo o cómico, como de una bebida embriagadora; y de tener tan mal gusto como para exigir que su carácter sea edificado por una tragedia o una epopeya, aunque se tratase de una Mesíada, se sentirán entonces (inevitablemente) escandalizados por cualquier poema al estilo de los de Anacreonte o de Catulo.

Vigésimotercera Carta

1 Retorno ahora el hilo de mi investigación, que sólo interrumpí para aplicar al arte y al juicio de las obras de arte los principios establecidos anteriormente.

2 El tránsito del estado pasivo del sentir al estado activo del pensar y del querer no puede producirse sino en virtud de un estado intermedio de libertad estética, y aunque este estado intermedio en sí mismo no influye para nada en nuestros conocimientos ni en nuestra manera de ser y pensar y, por consiguiente, deja absolutamente sin resolver nuestro valor intelectual y moral, es, sin embargo, la condición necesaria para llegar a un conocimiento y a una manera de ser y pensar. En una palabra: no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible, que el hacerlo previamente estético.

3 Pero querréis objetarme, ¿ha de ser absolutamente necesaria esa mediación? ¿Es que la verdad y el deber no pueden encontrar ya de por sí, y por sus propios medios, un acceso al hombre sensible? A esto replicaré: no es sólo que no puedan, sino que su fuerza

determinante debe provenir únicamente de sí mismos, y nada contradiría más mis afirmaciones anteriores, que el que pudieran dar pie a la opinión contraria. He puesto explícitamente de manifiesto que la belleza no tiene ninguna consecuencia ni para el entendimiento, ni para la voluntad, que no se inmiscuye en ningún asunto del pensar ni del decidir, y que simplemente concede a ambos la capacidad de pensar y decidir, pero sin determinar para nada el uso real de esa capacidad. En este uso, se prescinde de toda ayuda ajena: la forma lógica pura, el concepto, ha de dirigirse directamente al entendimiento, y la forma moral pura, la ley, directamente a la voluntad.

4 Pero que esto pueda realizarse, es decir, el hecho de que haya sólo una forma pura para el hombre sensible, esto, afirmo, únicamente puede hacerlo posible la disposición estética del ánimo. La verdad no es algo que, como la realidad o la existencia sensible de las cosas, pueda recibirse desde fuera; es algo que el pensamiento hace surgir por sí mismo, haciendo uso de su libertad; y esa actividad propia, esa libertad, es precisamente lo que echamos de menos en el hombre sensible. El hombre sensible está ya determinado, y carece, por consiguiente, de toda libre determinabilidad. Ha de recuperar esa determinabilidad perdida, antes de poder sustituir su determinación pasiva por una determinación activa. Pero no puede recuperarla de otro modo que perdiendo la determinación pasiva que tenía, o conteniendo ya en sí la determinación activa a la que debe pasar. Si sólo perdiera la determinación pasiva, perdería también con ella la posibilidad de una determinación activa, porque el pensamiento necesita de un cuerpo, y la forma sólo puede realizarse en una materia. Por lo tanto, el hombre sensible tendrá que contener ya la forma en sí mismo, tendrá que estar determinado de un modo pasivo y activo a la vez, es decir, tendrá que llegar a ser estético.

5 Así pues, mediante esta disposición estética de ánimo, la actividad propia de la razón comenzará ya en el terreno de la sensibilidad, el poder de las sensaciones será contenido ya dentro de sus propios límites, y el hombre físico se verá ennoblecido de tal modo, que de aquí en adelante al hombre espiritual le bastará con desarrollarse a partir del hombre físico, siguiendo las leyes de la libertad. El paso del estado estético al lógico y moral (de la belleza, a la verdad y al deber) es por ello infinitamente más fácil que el paso del estado físico al estético (de la pura y simple existencia ciega, a la forma). El hombre puede dar aquel paso por medio de su simple libertad, porque lo que ha de hacer es tomarse, no darse a sí mismo, fragmentar su naturaleza y no ampliarla. El hombre de temple estético juzgará y actuará universalmente, sólo con quererlo. La naturaleza debe facilitar al hombre el paso de la materia bruta a la belleza, donde se le revela una actividad del todo nueva para él, y su voluntad nada puede imponer a una disposición que, de hecho, da origen a esa voluntad. Para conducir al hombre estético hacia el conocimiento y los nobles sentimientos morales, sólo es preciso darle una ocasión adecuada; para conseguir esto mismo del hombre sensible, hay que transformar antes su naturaleza. En el caso del primero no se necesita a menudo más que el requerimiento de una situación sublime (que es la que más directamente actúa sobre la voluntad) para convertirlo en un héroe o en un sabio; al hombre físico hay que llevarlo a vivir bajo otro cielo.

6 Por lo tanto, uno de los cometidos más importantes de la cultura consiste en someter al hombre, ya durante su mera existencia física, a la forma, y en hacerlo tan estético como le sea posible al reino de la belleza, porque el estado moral sólo puede desarrollarse a partir

del estado estético, pero no a partir del físico. Para que el hombre, en cada caso determinado, posea la capacidad de hacer de su juicio y de su voluntad un juicio válido para toda la especie, para encontrar el paso de una existencia limitada a otra infinita, para ser capaz de dar el salto desde un estado de dependencia a la independencia y a la libertad, ha de procurarse que en ningún momento sea sólo individuo, ni se atenga sólo a las leyes naturales. Para que sea capaz y esté dispuesto a elevarse desde el estrecho círculo de los fines naturales a los fines de la razón, ha de haber puesto en práctica esos fines racionales ya en el ámbito de la naturaleza, y ha de haber cumplido ya su determinación física con una cierta libertad de espíritu, es decir, según las leyes de la belleza.

7 Y esto puede llevarlo a cabo sin contradecir en lo más mínimo su finalidad física. Las exigencias que le impone la naturaleza se refieren sólo a lo que hace, al contenido de sus acciones, pero los fines de la naturaleza no determinan el modo de actuación, la forma del mismo. En cambio, las exigencias de la razón se refieren rigurosamente a la forma de su actividad. Tan necesario es, pues, para la determinación moral del hombre que éste sea puramente moral, que ponga de manifiesto una autonomía absoluta, como irrelevante es, para su determinación física, que sea o no puramente físico, que se comporte o no de una manera completamente pasiva. Con respecto a esta última, se deja totalmente al libre arbitrio del hombre si éste quiere o no realizarse únicamente como ser sensible y como fuerza natural (es decir, como una fuerza que sólo actúa pasivamente respondiendo al estímulo de fuerzas exteriores), o bien si quiere o no realizarse a la vez como fuerza absoluta, como ser racional, y no puede haber duda de cuál es el estado que más conviene a la dignidad humana. Antes bien, tanto envilece y humilla al hombre realizar, a raíz de un impulso sensible, aquello a lo que debería verse determinado puramente por el deber, como le honra y ennoblece aspirar a la conformidad con las leyes, a la armonía, a la ilimitación, allí donde el hombre común, en cambio, sólo se limita a calmar sus lícitas apetencias. (1) En una palabra: la sensibilidad nada puede determinar en el ámbito de la verdad y de la moralidad, pero en el terreno de la felicidad puede haber forma e imperar el impulso de juego.

8 Así pues, ya aquí, en el ámbito neutro de la existencia física, el hombre ha de comenzar su existencia moral; ha de comenzar ya en la pasividad su actividad propia, y su libertad racional todavía dentro de sus límites sensibles. El hombre debe imponer ya a sus inclinaciones la ley de su voluntad; debe, si me permitís expresarme de este modo, luchar contra la materia en su propio campo, para no tener que enfrentarse a este terrible enemigo en el campo sagrado de la libertad; debe aprender a imprimir en sus apetitos un carácter más noble, para no verse obligado a conferirle a su voluntad un carácter sublime. Esto se consigue por medio de la cultura estética, la cual somete a las leyes de la belleza todos aquellos actos en los que el libre albedrío escapa tanto a las leyes naturales como a las racionales y, por la forma que da a la existencia exterior, abre ya el camino a la existencia interior.

****NOTA****

(1).- Esta manera tan ingeniosa y estéticamente libre de tratar la realidad común, es, donde quiera que se la encuentre, el rasgo característico de un alma noble. Podemos llamar en general noble a aquel ánimo que, gracias a su especial forma de tratar las cosas, posee el

don de convertir en algo infinito incluso el asunto más limitado y el objeto más nimio. Se llama noble a la forma que imprime un sello de autonomía a aquello que, por naturaleza, sólo sirve para algo (es decir, a aquello que es sólo un medio). Un espíritu noble no se da por satisfecho con ser él mismo libre, ha de liberar también todo lo que le rodea, incluso lo inanimado. Ahora bien, la belleza es la única manifestación posible de la libertad en la apariencia sensible. Una expresión predominante del entendimiento en un rostro humano, en una obra de arte, etc. no puede, pues, resultar noble, como tampoco puede ser nunca bella, porque revela la dependencia (que no puede separarse de la finalidad), en lugar de ocultarla.

El filósofo moral nos enseña que nunca podemos hacer nada más que nuestro deber, y tiene toda la razón si se refiere sólo a la relación de las acciones con la ley moral. Pero en el caso de aquellas acciones que se refieren sólo a un fin: ir más allá de ese fin, hacia lo suprasensible, (lo cual no puede significar aquí otra cosa que llevar a cabo lo físico de una manera estética), significa a la vez ir más allá del deber, en tanto éste sólo puede prescribir que la voluntad es sagrada, pero no que haya de sacralizarse también la naturaleza. No es posible, pues, superar moralmente el deber, pero sí superarlo estéticamente, y a este comportamiento, lo denominamos noble. Pero precisamente por eso, porque en lo noble se percibe siempre un elemento superfluo, es decir, porque aquello que sólo precisa de un valor material, posee además un valor formal y libre, o bien porque al valor interno que ha de tener, se le añade otro externo del que podría carecer perfectamente, algunos han confundido ese carácter superfluo de lo estético con un carácter superfluo de la moralidad y, seducidos por la apariencia de la nobleza, han introducido en la moralidad una arbitrariedad y una contingencia, que, de hecho, la suprimirían. Hay que distinguir una conducta noble de una sublime. La primera va más allá de la obligación moral, pero no así la última, aunque la consideremos mucho más elevada que aquélla. No es que respetemos la conducta sublime porque supere el concepto racional de su objeto (de la ley moral), sino porque supera el concepto de experiencia de su sujeto (nuestro conocimiento de la bondad y de la fuerza de voluntad humanas), y del mismo modo, tampoco apreciamos un comportamiento noble porque vaya más allá de la naturaleza del sujeto, de la cual ha de surgir más bien sin ninguna coacción, sino porque se eleva hacia el reino del espíritu por sobre la naturaleza de su objeto (la finalidad física). Podríamos decir qué, en el primer caso, nos sorprende la victoria del objeto sobre el hombre, y en el segundo, admiramos el empuje que el hombre da a los objetos.

Vigésimocuarta Carta

1 Así pues, podemos diferenciar tres momentos o estadios de evolución, por los que han de pasar necesariamente, y en un determinado orden, tanto el individuo como la totalidad de la especie, para poder completar el ciclo de su determinación. Por causas accidentales, que yacen en el influjo de elementos externos, o en el libre arbitrio del hombre, estos distintos períodos pueden verse alargados o abreviados, pero no podemos prescindir de ninguno de ellos, y tampoco el orden en que se suceden puede verse alterado ni por la naturaleza, ni por la voluntad. El ser humano, en su estado físico, soporta pura y simplemente el poder de la naturaleza; se libra de este poder en el estado estético, y lo domina en el estado moral.

2 ¿Qué es el hombre, antes de que la belleza suscite en él el libre placer y la serena forma calme su existencia salvaje? Un ser siempre uniforme en sus fines, y eternamente variable en sus juicios, egoísta sin ser él mismo, desatado sin llegar a ser libre, esclavo sin servir a ninguna regla. En esa edad, el mundo sólo significa destino para él, sin ser aún objeto; sólo existe aquello que le hace existir; lo que nada le da, ni nada le quita, carece de existencia para él. Los fenómenos se le presentan aislados y separados de todos los demás, tal y como él mismo se ve en la sucesión de los seres. Todo lo que existe, existe para él según la sentencia del instante, toda variación le parece una creación completamente nueva, porque, junto a lo necesario en él, falta la necesidad fuera de él, que aún las figuras cambiantes para dar forma a un universo, y mantiene la ley en el escenario del mundo, mientras el individuo pasa, fugitivo. En vano la naturaleza hace desfilar su rica variedad ante los sentidos del hombre sensible; éste no ve en la soberbia plenitud natural nada más que una presa, no ve en su poder y su grandeza nada más que un enemigo. O bien se precipita vehemente hacia los objetos, y pretendiendo en su apetencia, apoderarse de ellos, o los objetos arremeten, devastadores, contra él, y él los aparta de sí, aborreciéndolos. En ambos casos, su relación con el mundo sensible es de contacto inmediato y, acosado continuamente por su embate, atormentado sin cesar por la imperiosa necesidad, no descansa nunca sino en la extenuación, ni halla límites sino en el apetito saciado.

Aunque el pecho violento y el potente
corazón de los Titanes es
su cierta herencia, sin embargo el dios
forjó en torno a su frente un férreo lazo
y ocultó a su mirada esquiva y lúgubre
juicio y temple, sabiduría y paciencia.
Todo apetito se les vuelve ira
y su ira se extiende
inmensa en torno suyo.

Ifigenia en Tauris.

3 Desconociendo su propia dignidad humana, está muy lejos de respetarla en los demás, y consciente de su propio apetito salvaje, lo teme en cualquier criatura semejante a él. No ve nunca a los otros en sí, sino que se ve a sí mismo en los otros, y la sociedad, en lugar de orientarle hacia la especie, lo encierra cada vez más estrechamente en su individualidad. Avanza con esa sórdida limitación por la sombría vida, hasta que una naturaleza favorable aparta de sus lóbregos sentidos la carga de la materia, la reflexión le separa a él mismo de las cosas, y los objetos se muestran por fin en el reflejo de la conciencia.

4 Sin duda, este estado de tosca naturaleza, tal como se ha descrito aquí, no puede encontrarse en ningún pueblo ni edad determinados; es una pura idea, pero una idea con la que coinciden escrupulosamente ciertos rasgos de la experiencia. Puede decirse que el hombre no se ha hallado nunca inmerso del todo en ese estado animal, pero tampoco ha podido evitarlo nunca por completo. Aun en los sujetos más toscos pueden encontrarse huellas inequívocas de libertad racional, de la misma manera que tampoco faltan, en los más cultos, momentos que recuerdan aquel sórdido estado natural. Es propio del hombre reunir en su naturaleza lo más elevado y lo más bajo, y si bien su dignidad consiste en una

estricta diferenciación de ambos caracteres, su felicidad descansa en una hábil supresión de esa diferencia. La cultura, que ha de armonizar su dignidad y su felicidad, tendrá que procurar mantener la máxima pureza de esos dos principios en su mezcla más íntima.

5 Por ello, la primera aparición de la razón en el hombre no constituye aún el comienzo de su humanidad. La humanidad nace sólo con la libertad, y la primera tarea de la razón es acabar con la dependencia sensible del hombre; un fenómeno que, por su importancia y universalidad, no me parece aún desarrollado debidamente. La razón, como sabemos, se da a conocer en el hombre exigiendo lo absoluto (lo que se fundamenta a sí mismo, y lo necesario) y, dado que el hombre no puede satisfacer esa exigencia en ningún estado concreto de su existencia física, se ve obligado a abandonar por completo la materia y a remontarse, desde una realidad limitada, hacia las ideas. Pero, a pesar de que el verdadero sentido de esa exigencia de la razón es arrancarlo a los límites del tiempo, y llevarlo del mundo sensible al mundo de las ideas, puede, sin embargo, basándose en una falsa interpretación (apenas remediable en esa época de predominio de la sensibilidad), dirigirse a la existencia física, y precipitar al hombre en la más terrible de las servidumbres, en lugar de hacerlo independiente.

6 Y así ocurre de hecho. Con las alas de la imaginación, el hombre abandona el limitado horizonte del presente; en el que se encierra la pura animalidad, para aspirar a un futuro sin limitaciones; pero mientras que el infinito va naciendo ante su vertiginosa imaginación, su corazón no ha dejado aún de vivir en lo particular, ni de servir al instante. Inmerso en su animalidad, le sorprende el impulso hacia lo absoluto, pero como en ese sórdido estado todas sus aspiraciones se dirigen tan sólo a lo material y a lo temporal, y se limitan únicamente a su ser individual, aquella exigencia le induce sólo a extender hacia el infinito su ser individual, en lugar de hacer abstracción de él, a buscar una materia inagotable, en lugar de la forma, una variación incesante y una afirmación absoluta de su existencia temporal, en lugar de la permanencia. El mismo impulso que, aplicado a su pensamiento y a sus actos, debería conducirlo a la verdad y a la moralidad, no da origen ahora, referido a su pasividad y a su sentir, a otra cosa que a un ilimitado afán, una exigencia absoluta. Los primeros frutos que recoge en el reino del espíritu son, pues, la inquietud y el temor, ambos efecto de la razón, no de la sensibilidad, pero de una razón que ha equivocado su objeto, y que impone su imperativo directamente a la materia. Fruto de este árbol son todos los sistemas categóricos que prometen la felicidad, ya se refieran al día presente o a la vida entera o, lo que no los hace más dignos de respeto, a toda la eternidad. Una duración ilimitada de la existencia y del bienestar, sólo por esa existencia y bienestar mismos, es un mero ideal forjado por la apetencia, y, por consiguiente, se trata de una exigencia que sólo puede ser planteada por una animalidad que aspira a lo absoluto. Así pues, sin ganar nada para su humanidad con una manifestación racional de este tipo, el hombre sale perdiendo además la feliz limitación del animal, al cual sólo aventaja por el hecho nada envidiable de haber perdido la posesión del presente en aras de su aspiración a lo absoluto, sin buscar, sin embargo, en toda esa lejanía ilimitada otra cosa que el mismo presente.

7 Pero aun cuando la razón no yerre su objetivo, ni se equivoque de planteamiento, la sensibilidad seguirá falseando aún por mucho tiempo la respuesta. En cuanto el hombre empieza a hacer uso de su entendimiento, y a relacionar entre sí los fenómenos que le rodean de acuerdo a causas y efectos, la razón, conforme a su concepto, exige una relación

absoluta y un fundamento incondicionado. Para poder plantearse una exigencia como ésta, el hombre ha de haber dejado ya tras de sí la sensibilidad; pero la sensibilidad se sirve precisamente de esa exigencia para recuperar al fugitivo. Pues, en este punto, para cumplir esa exigencia de la razón, el hombre tendría que abandonar por completo el mundo sensible, y alzar el vuelo hacia el mundo puro de las ideas, porque el entendimiento permanece siempre dentro de los límites de lo condicionado, y seguirá haciendo siempre una pregunta tras otra, sin llegar nunca a la respuesta final. Pero como el hombre al que nos referimos aquí no es todavía capaz de una abstracción semejante, buscará aquello que no puede encontrar en su ámbito sensible de conocimiento, y que aún no busca en el plano superior de la razón pura, lo buscará en un ámbito inferior, en el de su sentimiento, y le parecerá que lo encuentra. Si bien la sensibilidad no le enseña ninguna cosa que tenga en sí su propio fundamento y que se dé a sí misma una ley, le enseña sin embargo algo que ignora todo fundamento y no respeta ninguna ley. Ya que no puede dar respuesta a las preguntas del entendimiento con ningún fundamento último e interior, las acalla al menos con el concepto de lo infundado, y sigue sometido a la ciega coacción de la materia, porque no es capaz de comprender la sublime necesidad de la razón. Puesto que la sensibilidad no conoce otra finalidad que su propio provecho, ni se siente guiada por ninguna otra causa que por el ciego azar, el hombre convierte al primero en el principio determinante de sus actos, y al segundo en el principio rector del mundo.

8 Ni siquiera el elemento sagrado del hombre, la ley moral, puede sustraerse, en su primera aparición sensible, a esta falsificación. Como la ley moral se manifiesta sólo prohibiendo, y en contra del interés del sensible amor propio del hombre, tendrá que parecerle algo ajeno a él, en tanto no haya llegado a considerar ese amor propio como lo ajeno, y la voz de la razón como su verdadero yo. Sólo siente las cadenas que le impone la razón, y no la liberación infinita que ésta le procura. Sin presentir la dignidad del legislador que hay dentro de él, siente sólo la coacción y la impotencia del súbdito. Ya que, en su experiencia, el impulso sensible precede al impulso moral, da a la ley de la necesidad un principio en el tiempo, un origen positivo, e incurriendo en el más desafortunado de los errores, convierte lo invariable y eterno que hay en él en un accidente pasajero. Se convence a sí mismo de que los conceptos de derecho e injusticia son estatutos impuestos por una determinada voluntad, y no admite que sean válidos en sí mismos y para siempre. Del mismo modo que, para explicar fenómenos naturales particulares, va más allá de la naturaleza y busca fuera de ella lo que sólo puede encontrar en el seno de la ley natural, va también más allá de la razón para explicar la moralidad, y se burla de su propia humanidad, buscando por este camino el carácter de la divinidad. No es de extrañar que aquella religión que consiguió renunciando a su humanidad se muestre digna de tal origen, que no considere leyes necesariamente vinculantes para toda la eternidad, aquellas que no vinculan desde la eternidad misma. No se trata de un ser sagrado, sino de un ser poderoso. El espíritu que inspira su adoración de dios es, pues, el temor, que envilece al hombre, y no la veneración, que aumenta la estima que el hombre siente por sí mismo.

9 Aunque estas numerosas discrepancias del hombre con respecto al ideal de su determinación no pueden tener lugar todas en la misma época, ya que el hombre debe recorrer varios niveles para pasar desde el estado en que carece de pensamiento al de un pensamiento equivocado, desde la carencia de voluntad a la corrupción de esa voluntad, sin embargo estas discrepancias son, todas, consecuencia del estado físico, porque en todas

ellas el impulso vital domina al impulso formal. Ya sea que la razón aún no se haya manifestado en el hombre y lo físico lo domine aún con ciega necesidad, o bien que la razón no se haya purificado aún lo bastante de los sentidos y que la moralidad obedezca todavía a lo puramente físico, en ambos casos el único principio que domina al hombre es un principio material, y el ser humano es, al menos conforme a su tendencia última, un ser sensible; con la única diferencia de que, en el primer caso, es un animal irracional, y en el segundo, un animal racional. Pero no ha de ser ni lo uno ni lo otro, ha de ser hombre; ni la naturaleza puede dominarlo de manera exclusiva, ni la razón condicionadamente. Ambas legislaciones han de coexistir, siendo por completo independientes una de la otra, y, sin embargo, han de concordar perfectamente entre sí.

Vigésimoquinta Carta

1 En tanto el hombre, en su primer estado físico, acoge sólo pasivamente el mundo sensible, mientras sólo siente, se identifica con ese mundo sensible, y precisamente porque él es sólo mundo, no existe aún para él ningún otro mundo. Sólo cuando, en el estado estético, coloca ese mundo fuera de sí, o lo contempla, separa su personalidad del mundo, y se le aparece un mundo, porque ha dejado de identificarse con él (1).

2 La contemplación (o reflexión) es la primera relación liberal del hombre con el mundo que le rodea. Mientras que el apetito vehemente aprehende directamente su objeto, la contemplación aleja el suyo de sí y, al protegerlo de la pasión, lo convierte en su propiedad verdadera e indeleble. La necesidad natural, que dominaba absolutamente al hombre en el puro estado sensible, lo abandona en la reflexión, una paz momentánea se apodera de los sentidos, el tiempo mismo, lo eternamente cambiante, se detiene, mientras se concentran los dispersos destellos de la conciencia, y un reflejo de lo infinito, la forma, proyecta su luz en el efímero fondo. Cuando se hace la luz en el hombre, ya no hay más noche fuera de él, cuando alcanza la serenidad, se aplaca también la tormenta del universo, y las fuerzas naturales en pugna encuentran la calma entre límites permanentes. Por eso no ha de extrañar que los poemas fundacionales hablen de ese gran suceso en el interior del hombre como si de una revolución en el mundo exterior se tratara, y que representen al pensamiento, que triunfa sobre las leyes del tiempo, con la imagen de Zeus poniendo fin al reino de Saturno.

3 El hombre pasa de ser un esclavo de la naturaleza, mientras sólo siente, a ser su legislador, tan pronto como empieza a pensar. Lo que antes le dominaba sólo en cuanto poder, es ahora un objeto para su mirada que juzga. Y lo que es objeto para él, no puede ejercer sobre él ningún poder, puesto que, para ser objeto, ha de experimentar el poder del hombre. Allí donde el hombre da forma a la materia, y mientras le dé forma, es invulnerable a sus efectos; pues no puede herirse a un espíritu sino privándole de su libertad, y el hombre demuestra su libertad dando forma a lo informe. El temor se asienta sólo allí donde domina la masa pesada e informe, y donde los borrosos contornos de las cosas oscilan entre inseguros límites; el hombre, empero, supera cualquier horror de la naturaleza, tan pronto como es capaz de darle forma y transformarlo en su objeto. Así como comienza a afirmar su independencia frente a los fenómenos naturales, el hombre afirma también su dignidad frente al poder de la naturaleza, y se alza con noble libertad contra sus

dioses. Los dioses se desprenden de sus máscaras fantasmagóricas, con las cuales habían atemorizado la infancia de la humanidad, y asombran al hombre con su propia imagen, convirtiéndose en su propia representación. El dios monstruoso del Oriente, que rige el mundo con la fuerza ciega de un depredador, adopta en la fantasía griega el benévolo perfil de la humanidad, el reino de los Titanes cae, y la fuerza infinita es dominada por la infinita forma.

4 Pero mientras yo sólo trataba de encontrar una salida del mundo material y un paso hacia el mundo espiritual, el libre curso de mi imaginación me ha puesto ya en medio de este último. La belleza que buscábamos queda ya detrás nuestro, y hemos saltado por encima de ella al pasar inmediatamente de la simple vida a la forma pura y al objeto puro. Pero un salto así es contrario a la naturaleza humana, y para avanzar al mismo paso que ella hemos de volver al mundo sensible.

5 Ciertamente, la belleza es obra de la contemplación libre, y con ella entramos en el mundo de las ideas, pero hay que hacer notar que no abandonamos por ello el mundo sensible, como ocurre con el conocimiento de la verdad. Éste es el producto puro que obtenemos tras prescindir de todo aquello que es material y contingente, un objeto puro en el que no puede persistir ninguna limitación impuesta por el sujeto, es decir, pura autonomía sin ningún rasgo de pasividad. Es cierto que hay un camino que nos retorna a la sensibilidad, incluso desde la máxima abstracción, puesto que el pensamiento llega a tocar las fibras más profundas de nuestro sentimiento, y la representación de la unidad lógica y moral se transforma en un sentimiento de armonía sensible. Pero cuando nos deleitamos en el conocimiento, diferenciamos con extrema precisión nuestra representación de nuestra sensibilidad, y consideramos esta última como algo contingente, como algo que bien podría desaparecer, sin que cesara por ello el conocimiento, y sin que la verdad dejara de ser verdad. Sin embargo, sería una tarea completamente vana que pretendiéramos abstraer de la representación de la belleza esta relación con la sensibilidad, porque no nos basta con imaginarnos a una como el efecto de la otra, sino que hemos de considerar a ambas a la vez, y recíprocamente, como efecto y como causa. En el deleite que nos proporciona el conocimiento, distinguimos fácilmente el paso de la actividad a la pasividad, y apreciamos claramente que la primera acaba cuando aparece la otra. Por el contrario, en la complacencia que nos proporciona la belleza no puede distinguirse esa sucesión entre la actividad y la pasividad, y la reflexión se funde aquí tan completamente con el sentimiento, que creemos estar sintiendo directamente la forma. Así pues, la belleza es un objeto para nosotros, porque la reflexión es la condición por la cual tenemos una sensación de belleza; pero es al mismo tiempo un estado de nuestro sujeto, por que el sentimiento es la condición por la cual tenemos una representación de la belleza. La belleza es, pues, forma, porque la contemplamos, pero es a la vez vida, porque la sentimos. En una palabra: es al mismo tiempo nuestro estado y nuestro acto.

6 Y por ser precisamente ambas cosas, nos sirve como prueba concluyente de que la pasividad no excluye de ningún modo la actividad, ni la materia excluye la forma, ni la limitación la infinitud; y que, por consiguiente, la necesaria dependencia física del hombre no suprime de ninguna manera su libertad moral. La belleza da prueba de esto y, he de añadirlo, ella es la única que puede demostrárnoslo. Dado que en el gozo que nos proporciona la verdad o la unidad lógica, no es necesario que la sensación esté unida con el

pensamiento, sino que sigue a éste arbitrariamente, la sensación sólo puede probarnos que a una naturaleza racional puede seguir una naturaleza sensible, y viceversa, pero no que ambas existan conjuntamente, no que actúen recíprocamente la una sobre la otra, no que sea absolutamente necesario reunir las. Más bien debería argumentarse justamente lo contrario, que de esa exclusión del sentimiento en el pensar, y del pensamiento en el sentir se deduce la incompatibilidad de ambas naturalezas, tal como se demuestra el que los filósofos analíticos se hayan visto impotentes hasta ahora para aportar una prueba mejor de la viabilidad de la razón pura en el género humano que la de afirmar que es imperativa. Pero como en el placer que nos proporciona la belleza o la unidad estética, se dan una unión y una permutación reales de la materia con la forma, y de la pasividad con la actividad, queda probada así la compatibilidad de ambas naturalezas, la viabilidad de lo infinito en el seno de la finitud, y con ello la posibilidad de la humanidad más sublime.

7 Así pues, no ha de preocuparnos más el hecho de encontrar un tránsito desde la dependencia de los sentidos a la libertad moral, después de haber visto que, mediante la belleza, la última puede coexistir perfectamente con la primera, y que el hombre, para manifestarse como espíritu, no tiene por qué escapar de la materia. Pero si el hombre es libre ya en el seno de la sensibilidad, como nos enseña el hecho de la belleza, y si la libertad es algo absoluto y suprasensible, como implica necesariamente su concepto, la cuestión ya no puede ser cómo el hombre consigue elevarse de las limitaciones a lo absoluto, cómo llega a oponerse a la sensibilidad en su pensamiento y en su voluntad, porque eso ya se ha realizado en la belleza. En una palabra, ya no puede tratarse de cómo el hombre pasa de la belleza a la verdad, la cual ya está contenida en potencia en la belleza, sino de cómo se abre camino de una realidad común a una realidad estética, de cómo se llega de los puros sentimientos vitales a los sentimientos de belleza.

****NOTA****

(1).- Vuelvo a recordar aquí que, si bien en la idea hay que separar necesariamente estos dos períodos, sin embargo en la experiencia se entremezclan en mayor o menor grado. Tampoco hay que pensar que haya habido un tiempo en el que el hombre se hallaba sólo en ese estado físico, y otro tiempo en el que haya llegado a liberarse completamente de él. Tan pronto como el hombre ve un objeto, ya no se halla en un estado puramente físico, y mientras siga mirándolo, tampoco podrá escapar de ese estado físico, porque sólo puede ver en tanto que siente. Aquellos tres momentos a los que me he referido al principio de la carta vigesimocuarta, son ciertamente, considerados de manera global, tres épocas distintas de la evolución de la humanidad, y de la entera evolución de todos y cada uno de los seres humanos, pero se presentan también diferenciadas en cada percepción concreta de un objeto y constituyen en una palabra las condiciones necesarias de todo conocimiento que logremos por medio de los sentidos.

Vigésimosexta Carta

1 Dado que, como ya he explicado en las cartas anteriores, es la disposición estética del ánimo la que da origen a la libertad, es fácil comprender que esa disposición estética no puede haber surgido de la libertad, y que, por consiguiente, no puede tener un origen moral.

Tiene que ser un regalo de la naturaleza; sólo el favor de la fortuna puede romper las cadenas del estado físico, y conducir al salvaje a la belleza.

2 La semilla de la belleza se desarrollará con la misma dificultad allí donde un medio natural pobre arrebate al hombre todo tipo de recreo, y allí donde una naturaleza pródiga le dispense de toda clase de esfuerzo, allí donde los sentidos embotados no sientan ninguna necesidad y el apetito vehemente no halle satisfacción. No germinará mientras el hombre se esconda en las cavernas como un troglodita, y viva siempre aislado, sin encontrar nunca la humanidad fuera de él, ni tampoco entre las tribus nómadas, que van de un lado a otro en grandes manadas, en donde el hombre es sólo un número y no encuentra nunca la humanidad en sí mismo. La semilla de la belleza sólo dará sus frutos allí donde el hombre reflexione calladamente en su cabaña y, al traspasar su umbral, hable a toda la humanidad. Allí donde un ligero éter abra los sentidos al más leve contacto, y la abundante materia se vea animada por un vivo calor, donde el imperio de la ciega materia haya sido derrocado ya incluso en el seno de la creación inanimada, y la forma victoriosa ennoblezca también a los seres más ínfimos de la naturaleza, allí, en esas felices circunstancias y en ese ámbito privilegiado, donde sólo la actividad conduzca al placer y sólo el placer a la actividad, donde el orden sagrado brote de la propia vida, y de la ley del orden sólo se desarrolle la vida, donde la imaginación escape siempre a la realidad, y sin embargo, no se aparte nunca de la simplicidad de la naturaleza, sólo aquí podrán desarrollarse los sentidos y el espíritu, la facultad receptiva y la creativa, en ese feliz equilibrio que es el alma de la belleza y la condición de la humanidad (1).

3 Y, ¿cuál es el fenómeno que anuncia en el salvaje el acceso a la humanidad? Por más ejemplos que busquemos en la historia, encontraremos siempre el mismo fenómeno en todas aquellas tribus que han conseguido abandonar la esclavitud del estado animal: el goce en la apariencia, la inclinación al adorno y al juego.

4 La mayor estupidez y el entendimiento más elevado tienen una cierta afinidad, en cuanto que ambos sólo buscan lo real y son completamente insensibles a la pura apariencia. La estupidez ve perturbada su paz sólo por la inmediata presencia de un objeto ante los sentidos, y el entendimiento sólo se calma refiriendo sus conceptos a hechos de la experiencia; en una palabra, la estupidez no puede ir más allá de la realidad, ni el entendimiento puede detenerse antes de llegar a la verdad. Así pues, en tanto la exigencia de realidad y la inclinación hacia lo real son el simple resultado de una carencia, la indiferencia frente a la realidad y el interés por la apariencia significan una verdadera ampliación de la humanidad y un paso decisivo hacia la cultura. En primer lugar, ese interés pone de manifiesto una libertad exterior, puesto que bajo el dominio de la necesidad y el apremio de las exigencias, la imaginación está estrechamente ligada a lo real, y sólo cuando se ha saciado la necesidad, puede desarrollar libremente sus capacidades. Pero ese interés también manifiesta una libertad interior, porque nos deja ver una fuerza que, independiente de cualquier materia externa, se pone en movimiento por sí misma, y que posee la energía suficiente para mantener alejada a la acuciante materia. La realidad de las cosas es obra de esas mismas cosas, pero la apariencia de las cosas es obra del hombre, y un ánimo que se deleita en la apariencia, ya no halla más placer en lo que recibe, sino en lo que hace.

5 Es evidente que nos estamos refiriendo aquí a la apariencia estética, la cual hay que distinguir de la realidad y de la verdad, y no a la apariencia lógica que se confunde con éstas. A la apariencia estética, por tanto, se le aprecia por ser apariencia y no porque se le tenga por algo mejor. Sólo la primera es juego; la segunda es un puro y simple engaño. Considerar la apariencia estética como un objeto, no puede perjudicar nunca a la verdad, porque no corremos el peligro de confundirla con la verdad, que es la única manera en que ésta podría resultar dañada; despreciar la apariencia estética significa despreciar al arte en general, cuya esencia es esa apariencia. No obstante, al entendimiento le sucede que, en su afán de realidad, llega a veces a tal grado de intolerancia, que se pronuncia de manera despreciativa contra todas las artes de la bella apariencia, sólo por ser apariencia; pero esto le ocurre al entendimiento únicamente cuando recuerda la afinidad mencionada más arriba. Dejo para otra ocasión una referencia más precisa a los necesarios límites de la bella apariencia.

6 La naturaleza misma es la que eleva al hombre de la realidad a la apariencia, al haberle dotado de dos sentidos que le permiten conocer la realidad simplemente a través de la apariencia. En la vista y en el oído, la apremiante materia es apartada ya de los sentidos, y el objeto, que, de otro modo, podemos tocar directamente usando nuestros sentidos primarios, se aleja aquí de nosotros. Lo que ven nuestros ojos es distinto de lo que sentimos; porque el entendimiento salta por encima de la luz para ir hacia los objetos. El objeto del contacto sensible es una fuerza que hemos de soportar; el objeto de la vista y del oído es una forma que engendramos. En el estado salvaje, el hombre se limita a gozar simplemente con los sentidos puramente sensibles, a los cuales se someten, en este período, los sentidos de la apariencia. O no le interesa ver nada en absoluto, o no se queda satisfecho sólo con ver. En cuanto comienza a gozar con la vista, y el hecho de ver adquiere para él un valor independiente por sí mismo, entonces el hombre es ya estéticamente libre, y el impulso de juego se ha desarrollado.

7 Al impulso de juego, que se complace en la apariencia, le seguirá el impulso mimético de formación, que considera la apariencia como algo autónomo. En cuanto el hombre haya llegado tan lejos como para diferenciar la apariencia de la realidad, la forma de la materia, estará entonces en condiciones de separarse de ésta, puesto que ya lo ha hecho al diferenciarlas. La facultad para la imitación artística se da ya, pues, con la facultad para la forma. El empuje necesario para llevarla a cabo se debe a otra capacidad, que no necesito mencionar aquí. Que el impulso estético hacia el arte se desarrolle más tarde o más temprano, dependerá únicamente del amor con que el hombre se detenga ante la pura apariencia.

8 Ya que toda existencia real se deriva de la naturaleza, en cuanto fuerza ajena al hombre, pero toda apariencia proviene originariamente del hombre en cuanto sujeto capaz de representaciones, el hombre se sirve simplemente de su derecho absoluto de propiedad al retomar la apariencia del ser y disponer libremente de ella, según leyes propias. Con toda libertad puede volver a reunir lo que la naturaleza separó, sólo con unirlo en su pensamiento, y puede separar lo que la naturaleza unió, sólo con separarlo en su entendimiento. Nada habrá de serle más sagrado que su propia ley, mientras respete los límites que separan su ámbito de la existencia de las cosas, o del ámbito de la naturaleza.

9 El hombre practica su derecho de soberanía en el arte de la apariencia, y cuanto más rigurosamente separe aquí lo mío de lo tuyo, tanto más minuciosamente separará la Forma del ser. Cuanta más autonomía sea capaz de darle a la Forma, tanto más ampliará el reino de la belleza, protegiendo a su vez los límites de la verdad; porque no puede purificar la apariencia de la realidad sin liberar a la vez la realidad de la apariencia.

10 Pero el hombre sólo posee este derecho soberano en el mundo de la apariencia, en el reino inanimado de la imaginación, y lo posee sólo si se abstiene escrupulosamente de proclamar la existencia teórica de este mundo de la apariencia, y si renuncia a conferirle existencia práctica. Podéis ver así que el poeta rebasa del mismo modo sus límites al atribuir existencia a su ideal, que al perseguir con ello una determinada existencia. Porque sólo puede llevar a cabo ambas cosas de dos maneras distintas: o bien sobrepasando su derecho poético, es decir, interviniendo por medio del ideal en el terreno de la experiencia y arrogándose la facultad de determinar una existencia real valiéndose de la mera posibilidad; o bien renunciando a ese derecho poético, es decir, dejando intervenir a la experiencia en el terreno del ideal, y limitando la posibilidad a las condiciones que impone la realidad.

11 La apariencia es estética sólo si es sincera (si renuncia explícitamente a todo derecho de realidad), y sólo si es autónoma (si prescinde de todo apoyo de la realidad). Si la apariencia es falsa y finge ser real, y si es una apariencia impura y necesita de la realidad para lograr su efecto, no será entonces nada más que un vulgar instrumento orientado a fines materiales, y en modo alguno puede hacer patente la libertad del espíritu. Por lo demás, no es necesario que el objeto en el que encontramos la bella apariencia carezca de realidad, si nuestro juicio sobre la apariencia no toma para nada en cuenta esa realidad; porque en el momento en que la tiene en cuenta deja de ser un juicio estético. Una mujer bella de carne y hueso nos gustará sin duda tanto o más que otra igualmente bella, sólo que en pintura; sin embargo, gustándonos la primera más que la última, ya no nos gusta por su calidad de apariencia autónoma, ya no complace al sentimiento estético puro, porque a éste puede complacerle lo vivo sólo en cuanto apariencia, y lo real sólo en cuanto idea; pero, sin duda, para apreciar sólo la pura apariencia incluso en las cosas vivas, se necesita un grado mucho más elevado de cultura estética, que para echar a faltar la vida en la apariencia.

12 Si encontramos la apariencia sincera y autónoma en un hombre concreto o en todo un pueblo, podemos deducir también que éste posee espíritu y gusto, y todas las cualidades afines a éstos. Veremos como el ideal rige sobre la vida real, como el honor triunfa sobre la propiedad, el pensamiento sobre el placer, el sueño de la inmortalidad sobre la existencia. La voz pública será lo único temible, y honrará antes una rama de olivo que un vestido de púrpura. En la apariencia falsa e indigente buscarán refugio sólo la impotencia y la corrupción, y, tanto hombres particulares como pueblos enteros que o bien apuntalan la realidad con ayuda de la apariencia, o la apariencia (estética) por medio de la realidad (ambas cosas suelen presentarse unidas), dan a la vez prueba de su indignidad moral y de su incapacidad estética.

13 A la pregunta ¿Hasta qué punto puede tener cabida la apariencia en el mundo moral?, contestaré concisamente: tendrá cabida en la medida en que sea apariencia estética, es decir, una apariencia que no pretenda sustituir a la realidad, ni necesite que la realidad la sustituya. La apariencia estética no puede nunca resultar peligrosa para la verdad moral, y

allí donde se dé el caso contrario, podrá demostrarse fácilmente que no se trataba de una apariencia estética. Sólo un hombre ajeno a las reglas del juego social, por ejemplo, tomará las fórmulas de cortesía, que son una práctica generalizada, por muestras de afecto personal y, al descubrir la verdad, se lamentará de la hipocresía. Pero, del mismo modo, sólo un ignorante que no sepa comportarse en sociedad se servirá de la falsedad para resultar amable y llegará a adular para resultar agradable. El primero carece todavía del sentido de la apariencia autónoma y, por ello, sólo puede entenderla considerándola verdad; al segundo le falta realidad, y querría sustituirla por la apariencia.

14 Nada es más corriente que escuchar de ciertos críticos triviales de nuestro tiempo la queja de que ya no hay formalidad en el mundo, de que se descuida la esencia en favor de la apariencia. Aunque no me siento llamado a salir en defensa de la época frente a estos reproches, ya queda suficientemente claro, por el amplio alcance que esos rigurosos jueces de la moral dan a sus acusaciones, que no sólo censuran a la época por la falsa apariencia, sino también por la sincera; e incluso las excepciones que hacen en favor de la belleza, se refieren antes a la apariencia indigente que a la autónoma. No arremeten únicamente contra la máscara engañosa que oculta la verdad y se considera a sí misma como representante de la realidad; también se oponen vehementemente a la apariencia bienhechora, que da un contenido a la vacuidad, y que oculta la miseria, y también a la apariencia ideal, que ennoblece una realidad vulgar. La hipocresía de las costumbres sociales ofende con razón su riguroso sentido de la verdad; sólo es de lamentar que consideren la cortesía como una hipocresía más. Les disgusta que el falso brillo oscurezca tan a menudo al verdadero mérito; pero no menos les enoja que se le exija cierta apariencia al mérito, y que a un rico contenido interior no se le dispense de una forma agradable. Echan de menos aquello que las épocas pasadas tenían de cordial, sustancial e íntegro, pero también querrían ver resucitadas la brusquedad y la rudeza de las antiguas costumbres, la torpeza de las antiguas formas y la tosca profusión de otros tiempos. Con juicios de este tipo demuestran un respeto por la materia en sí misma nada digno del carácter humano, quien sólo debe apreciar lo material en la medida en que éste es capaz de adoptar una forma y de propagar el reino de las ideas. El gusto del siglo no tiene por qué prestar oídos a esas voces, y menos aún si puede justificarse ante una instancia superior. Lo que un riguroso juez de la belleza puede reprocharnos no es que demos valor a la apariencia estética (cosa que nunca haremos lo suficiente), sino que no nos hayamos elevado aún a la apariencia pura, que no hayamos separado suficientemente la existencia de la apariencia sensible, y que no hayamos asegurado para siempre sus respectivos límites. Nos mereceremos ese reproche, mientras no podamos disfrutar de la belleza en la naturaleza viva sin dejar de desearla ansiosamente, mientras no podamos admirar la belleza del arte imitativo sin preguntarnos por su finalidad. Mereceremos ese reproche, mientras no podamos concederle a la imaginación el derecho a una legislación absoluta, ni hacerle ver su dignidad mediante el respeto que sentimos por sus obras.

****NOTA****

(1).- Léase, sobre este tema, lo que escribe Herder, en el libro decimotercero de las Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad, sobre las causas que motivaron la formación del espíritu griego.

Vigesimoséptima carta

1 No temáis que la realidad y la verdad se vean afectadas en el caso de generalizarse el elevado concepto de la apariencia estética que he expuesto en la carta anterior. No se generalizará mientras el hombre siga siendo lo suficientemente inculto como para hacer un mal uso de este concepto; y, de generalizarse, sólo podría provenir de una cultura que a su vez hiciera imposible su mal uso. Aspirar a la apariencia autónoma exige más capacidad de abstracción, más libertad de corazón y más fuerza de voluntad de las que necesita el hombre para subsistir dentro de los límites de la realidad y, para alcanzar esa apariencia, el hombre ha de haber dejado tras de sí la realidad. ¡Qué mal aconsejado andaría, si pretendiera tomar el camino del ideal, para no tener que recorrer el de la realidad! Así pues, no habremos de temer que la realidad se vea perjudicada por la apariencia, tal como nosotros la interpretamos aquí; pero sí, mucho más, que la realidad perjudique a la apariencia. Encadenado a la materia, el hombre se sirve durante largo tiempo de la apariencia como de un medio para llevar a cabo sus fines, antes de concederle a ésta una personalidad propia en el arte del ideal. Para esto último es necesaria una revolución total de su sensibilidad, sin la cual ni siquiera se hallaría en el camino hacia el ideal. Por lo tanto, donde encontramos indicios de una apreciación libre y desinteresada de la pura apariencia, podemos deducir también una revolución de este tipo en la naturaleza humana, y el verdadero comienzo de la humanidad. Pero, de hecho, encontramos indicios de ella ya en los primeros y toscos intentos que el hombre hace para embellecer su ser, arriesgándose incluso a empeorar con ello su componente sensible. Tan pronto como comienza a preferir la forma a la materia, y se atreve a dar realidad a la apariencia (que sin embargo debe reconocer como tal), rebasa los límites de su esfera animal y se encuentra ya en medio de una senda sin término.

2 No contento sólo con aquello que satisface a su naturaleza y a sus necesidades, exige cada vez más; al principio empieza por exigir tan sólo algo más que simple materia, un añadido estético, para satisfacer también su impulso formal y para prolongar el placer más allá de esa necesidad. Mientras hace acopio de provisiones para un uso futuro, imaginándose por adelantado el goce que tendrá en ellas, va más allá del momento presente, pero sin salirse del tiempo; goza más, pero no de un modo distinto. En cambio, implicando la forma en su placer, poniendo atención a la forma de los objetos que satisfacen sus apetitos, no sólo prolonga e intensifica su placer, sino que también lo ennoblece.

3 La naturaleza ha dado también a los seres irracionales algo más de lo que necesitan para subsistir, esparciendo así un destello de libertad en la oscura vida animal. Cuando el hambre no apremia al león, y ninguna fiera lo desafía a la lucha, la fuerza desocupada se da a sí misma un objeto; con su potente rugido llena de ecos el desierto, y su fuerza exuberante goza en sí misma de un derroche sin finalidad. El insecto revolotea alegremente bajo los rayos del sol. Tampoco es, ciertamente, el grito acuciante del apetito más elemental el que escuchamos en el canto de los pájaros. En estos movimientos naturales hay, innegablemente, libertad, pero no libertad de las necesidades en general, sino únicamente de una necesidad determinada, externa. El animal trabaja, cuando la carencia es la que impulsa su actividad, y juega, cuando aquello que lo mueve a actuar es una abundancia de fuerza, cuando la vida exuberante se estimula por sí misma a la actividad. Incluso en la

naturaleza inanimada podemos encontrar ejemplos de esa abundancia de fuerzas y de un relajamiento de la determinación natural que, en el sentido material aludido, bien podría denominarse juego. Los árboles producen innumerables brotes que se echan a perder sin haberse desarrollado, y para alimentarse extienden muchas más raíces, ramas y hojas de las que necesitan para perpetuarse a sí mismos y a su especie. Todo lo que devuelven de su plenitud derrochadora al reino elemental de la naturaleza, sin haber hecho uso de ello ni haberlo disfrutado, pueden aprovecharlo felizmente todos los seres vivos. Así, la naturaleza nos ofrece ya en su reino material un preludio de lo ilimitado y, en parte, suprime aquí las cadenas de las que acabará liberándose por completo en el reino de la forma. Partiendo de la coacción de las necesidades o de la seriedad física, la naturaleza pasa al juego estético gracias a la coacción de la abundancia, al juego físico, y, antes de haber superado las cadenas de toda finalidad en la elevada libertad de la belleza, se alimenta ya de esa autonomía, al menos desde lejos, en el movimiento libre, que es una finalidad y un medio para sí mismo.

4 Así como los órganos corporales, la imaginación tiene también en el hombre su movimiento libre y su juego material, mediante el cual, sin referirse para nada a la forma, disfruta de su propia fuerza y de su carencia de ataduras. Y puesto que la forma no interviene para nada en estos juegos de la fantasía, cuyo encanto reside sólo en una espontánea sucesión de imágenes, estos juegos, aun cuando sólo pueden incumbir al hombre, son únicamente una parte de su vida animal, y sólo ponen de manifiesto su liberación de toda coacción sensible y externa, sin que pueda deducirse de ellos ninguna fuerza autónoma formativa en el hombre (1). De este juego de la libre sucesión de ideas, que es aún de naturaleza completamente material y que se explica por simples leyes naturales, la imaginación, intentando crear una forma libre, da finalmente el salto al juego estético. Hay que denominarlo salto, porque se pone en movimiento una fuerza del todo nueva; porque, por primera vez, el espíritu legislador se inmiscuye en la actividad de los ciegos instintos, somete la arbitrariedad de la imaginación a su unidad, invariable y eterna, pone su autonomía en lo cambiante y su infinitud en lo sensible. Pero mientras esa tosca naturaleza elemental sea aún demasiado poderosa y no conozca ninguna otra ley que apresurarse, infatigable, de variación en variación, opondrá su inconstante arbitrariedad a aquella necesidad, su desasosiego a aquella constancia, su indigencia a aquella autonomía, su descontento a aquella sublime sencillez. En sus primeras manifestaciones, el impulso estético de juego no será apenas reconocible, porque el impulso sensible se interpone constantemente con su caprichoso humor y su salvaje apetito. Así vemos como el hombre de gusto rudimentario se aferra en un principio a lo nuevo y sorprendente, a lo abigarrado, aventurero y extraño, a lo vehemente y salvaje, y de nada huye tanto como de la sencillez y de la serenidad. Crea formas grotescas, le gustan los cambios súbitos e inesperados, las formas exuberantes, los contrastes fuertes, las luces chillonas, el canto patético. En ese estadio, lo bello significa para él lo que le excita, lo que le da materia, pero lo que le excita moviéndole a dar muestras de una resistencia propia, lo que le da materia para una posible creación, porque de otra manera no lo consideraría bello. En la forma de sus juicios ha tenido lugar una curiosa transformación: no busca esos objetos para recibirlos pasivamente, sino porque lo mueven a actuar; no le gustan porque satisfagan una mera necesidad, sino porque dan cumplimiento a una ley que aunque todavía débilmente, habla en su pecho.

5 Pronto deja de contentarse ya con que las cosas le gusten; él mismo quiere gustar, al principio sólo mediante las cosas que son suyas, posteriormente, por lo que es él mismo. Todas las cosas que posee y produce no pueden tener ya ningún rasgo que evidencie su utilidad, ni la forma medrosa de su finalidad; junto a una determinada utilidad para la que existen, deben reflejarse también el entendimiento ingenioso que las pensó, la mano amorosa que les dio forma, el espíritu vivaz y libre que las eligió y representó. El antiguo germano empieza a buscar entonces pieles más lustrosas, cornamentas más vistosas, cuernas más elegantes para beber, y el caledonio elige para sus fiestas las conchas más puras y relucientes. Ni siquiera las armas pueden seguir siendo meros objetos destinados a amedrentar al enemigo, sino que han de ser también objetos atractivos, y el artístico tahalí (2) ha de llamar tanto la atención como el filo mortal de la espada. No contento con proveer a las cosas necesarias de un rasgo estético superfluo, el libre impulso de juego se sustrae finalmente del todo a las cadenas de la necesidad natural, y la belleza se convierte por sí misma en el objeto de su afán. Se adorna. El libre placer se convierte en una más de sus necesidades, y lo innecesario pasa a ser pronto la mejor de sus alegrías.

6 Tal como ha ido acercándosele al hombre desde el exterior, introduciéndose en su vivienda, en sus utensilios domésticos, en su vestimenta, la forma acaba por apoderarse de él, transformando al principio sólo el exterior del hombre, y por último también su interior. El espontáneo salto de alegría se hace danza, los gestos inexpresivos se convierten en un lenguaje gestual pleno de gracia y armonía, los confusos sonidos de las sensaciones se despliegan, y comienzan a obedecer a un ritmo y a modularse en forma de canto. Si el ejército troyano se abalanza hacia el campo de batalla con estridente griterío, como si fuera una bandada de grullas, el griego, en cambio, se aproxima a él serenamente y con noble paso. En los troyanos podemos ver el predominio de las fuerzas ciegas, en los griegos el triunfo de la forma y la sencilla majestad de la ley.

7 Una necesidad más hermosa entrelaza ahora los sexos, y el corazón ayuda a mantener unido aquello que el apetito animal anuda sólo de manera caprichosa e inconsistente. Libre de sus sórdidas cadenas, la serena mirada aprehende la Forma, el alma mira en el alma, y allí donde sólo había un egoísta comercio de placer, se da ahora un magnánimo intercambio de afecto. El apetito se amplía y se eleva hacia el amor, tal como la humanidad va naciendo en su objeto, y se desprecia el fácil triunfo sobre los sentidos para luchar por una victoria mucho más noble sobre la voluntad. La necesidad natural de agradar somete al poderoso ante el delicado tribunal del gusto; puede arrebatar el placer, pero el amor ha de ser una ofrenda, un elevado premio al que sólo puede aspirar en virtud de la forma, y no por mediación de la materia. Ha de cesar de violentar al sentimiento, y, en cuanto apariencia sensible, ha de dejar de oponerse al entendimiento. Ha de otorgar libertad, porque quiere agradar a la libertad. Así como la belleza resuelve el conflicto de las naturalezas en su ejemplo más sencillo y puro, esto es, en el eterno enfrentamiento de los sexos, también resuelve ese conflicto -o al menos tiende a ello- en el seno de la compleja organización social, siguiendo el ejemplo de la unión libre que establece allí entre la fuerza del hombre y la ternura de la mujer, al reconciliar en el mundo moral toda delicadeza y toda violencia. Ahora, la debilidad se vuelve sagrada, y la fuerza que no se ha podido contener se considera deshonrosa; las injusticias de la naturaleza se corrigen con la magnanimidad de las costumbres caballerescas. Aquél a quien ningún poder es capaz de atemorizar, se ve desarmado por el agradable sonrojo del pudor, y las lágrimas ahogan una venganza que

ninguna sangre podía saciar. Incluso el odio atiende la cálida voz del honor, la espada del vencedor perdona al enemigo desarmado, y un fuego acogedor recibe al extranjero que llega a aquella costa temible donde antes no le aguardaba otra cosa que la muerte.

8 En medio del temible reino de las fuerzas naturales, y en medio también del sagrado reino de las leyes, el impulso estético de formación va construyendo, inadvertidamente, un tercer reino feliz, el reino del juego y de la apariencia, en el cual libera al hombre de las cadenas de toda circunstancia y lo exime de toda coacción, tanto física como moral.

9 En el Estado dinámico de derecho el hombre se enfrenta a los otros hombres, como una fuerza contra otra fuerza, limitando su actividad; en el Estado ético del deber el hombre se opone a los demás esgrimiendo la majestad de la ley y encadenando su voluntad. En cambio, en el ámbito en el que la belleza imprime su carácter a las relaciones humanas, en el Estado estético, el hombre sólo podrá aparecer ante los demás hombres como Forma, como objeto del libre juego. Porque la ley fundamental de este reino es dar libertad por medio de la libertad.

10 El Estado dinámico sólo puede hacer posible la sociedad, domando la naturaleza por medios naturales; el Estado ético sólo puede hacerla (moralmente) necesaria, sometiendo la voluntad individual a la voluntad general; sólo el Estado estético puede hacerla real, porque es el único que cumple la voluntad del conjunto mediante la naturaleza del individuo. Si bien la necesidad natural hace que los hombres se reúnan en sociedades, y si bien la razón implanta en cada uno de ellos principios sociales, sin embargo, es única y exclusivamente la belleza quien puede dar al hombre un carácter social. El gusto, por sí sólo, da armonía a la sociedad, porque otorga armonía al individuo. Todas las restantes formas de representación dividen al hombre, porque se basan exclusivamente en su componente sensible o en su componente espiritual; sólo la representación bella completa el ser del hombre, porque en ella han de coincidir necesariamente sus otras dos naturalezas. Todas las restantes formas de comunicación dividen a la sociedad, porque se refieren exclusivamente a la esfera privada del sentir o a la esfera privada de la actividad de cada una de sus miembros, esto es, porque se refieren a lo que hace diferente a un hombre de otro; sólo la bella comunicación unifica la sociedad, porque se refiere a lo que hay en común en todos y cada uno de los hombres. Los goces de los sentidos los disfrutamos únicamente como individuos, sin que la especie que habita también en nosotros tome parte en ellos; de este modo, nos encontramos con que no podemos generalizar nuestros placeres sensibles porque no nos es posible generalizar nuestra individualidad. Los placeres que proporciona el conocimiento los disfrutamos únicamente en tanto especie, habiendo apartado escrupulosamente de nuestro juicio todo rastro de individualidad; así pues, no podemos generalizar nuestros placeres racionales porque no podemos apartar del juicio de los demás, ni tan siquiera del nuestro, ese rastro de individualidad. Sólo la belleza la disfrutamos a la vez como individuos y como especie, es decir, como representantes de la especie. El bienestar sensible únicamente puede hacer feliz a uno, pues está fundado en la apropiación de una sola cosa, lo cual comporta siempre la exclusión de todas las demás; pero tampoco puede hacer a ese individuo más que parcialmente feliz, porque no interviene su personalidad. El bien absoluto puede hacer feliz únicamente bajo unas determinadas condiciones, que no podemos suponer para todos y cada uno de los individuos; pues la verdad es el premio a la abnegación, y sólo un corazón puro cree en la voluntad pura.

Únicamente la belleza es capaz de hacer feliz a todo el mundo, y todos los seres olvidan sus limitaciones mientras experimentan su mágico poder.

11 Allí donde impera el gusto y se asienta el reino de la bella apariencia no se tolera ningún tipo de privilegio ni autoritarismo. Este reino se extiende hacia arriba, hasta donde la razón impera con necesidad absoluta y deja de existir toda materia; y se extiende hacia abajo, hasta donde el impulso natural ejerce su dominio con ciega violencia, y la forma aún no ha nacido; incluso en estos límites extremos, en donde se ve privado del poder legislativo, el gusto no se deja arrebatar, sin embargo, el poder ejecutivo. El apetito insociable ha de renunciar a su egoísmo, y lo agradable, que de otro modo sólo seduce a los sentidos, ha de echar las redes de la gracia también sobre los espíritus. La severa voz de la necesidad, el deber, ha de transformar sus palabras de reproche, únicamente justificadas por la resistencia al deber, y honrar a la dócil naturaleza con una confianza más noble. El gusto conduce al conocimiento desde la esfera secreta de la ciencia al cielo abierto del sentido común, y convierte en un bien común de la sociedad lo que era propiedad de una determinada escuela filosófica. En su ámbito, incluso el más grande de los genios ha de dejar de lado su altura intelectual y descender hasta el entendimiento de los niños. La fuerza ha de dejarse conducir por las Gracias, y el indómito león ha de dejarse domar por el Amor. Para ello, el gusto extiende su benigno velo sobre la necesidad física, que, en su desnudez, ofende la dignidad de los espíritus libres, y nos oculta nuestro deshonroso parentesco con la materia, valiéndose de una agradable ilusión de libertad. Da alas incluso a aquel arte rastrero que sólo busca una recompensa, para salir del fango en que vive; y las cadenas de la servidumbre, tocadas por su varita mágica, se desprenden tanto de los seres inanimados, como de los seres vivos. En el Estado estético, todos, incluso los instrumentos de trabajo, son ciudadanos libres, con los mismos derechos que el más noble de ellos, y el entendimiento, que somete violentamente a sus fines a la paciente masa, debe contar aquí con su aquiescencia. Aquí, en este reino de la apariencia estética, se cumple el ideal de igualdad que los exaltados querrían ver realizado también en su esencia; y de ser cierto que el buen tono madura antes y mejor en los círculos más próximos al trono, habremos de reconocer también aquí la benigna providencia, que parece limitar a menudo al hombre en la realidad, pero sólo para llevarlo después a un mundo ideal.

12 Pero, ¿existe ese Estado de la bella apariencia? Y si existe, ¿dónde se encuentra? En cuanto exigencia se encuentra en toda alma armoniosa; en cuanto realidad podríamos encontrarlo acaso, como la pura Iglesia y la pura República, en algunos círculos escogidos, que no se comportan imitando estúpidamente costumbres ajenas a ellos, sino siguiendo su propia y bella naturaleza, allí donde el hombre camina con valerosa sencillez y serena inocencia por entre las más grandes dificultades, y no necesita herir la libertad de los otros para afirmar la suya propia, ni renunciar a la dignidad para dar muestra de su gracia.

****NOTAS****

(1).- La mayoría de los juegos que se practican en la vida cotidiana se basan completamente en esta libre sucesión de ideas, o bien reside en ella su mayor encanto. Aunque estos juegos no son por sí mismos el signo de una naturaleza elevada, y aunque son precisamente las almas más endebles las que se entregan con mayor frecuencia a esa libre cascada de imágenes, la independencia de la fantasía con respecto a las impresiones exteriores

constituye al menos la condición negativa de su capacidad creadora. La fuerza creadora se eleva al ideal sólo separándose de la realidad, y la imaginación, antes de poder actuar según leyes propias siguiendo su capacidad productiva, ha de haberse liberado ya de toda fuerza ajena en su proceso de reproducción. Sin duda, hay mucho camino todavía entre la simple carencia de leyes y una legislación autónoma e interna, y para ello ha de entrar aquí en juego una fuerza completamente nueva, la facultad para las ideas; pero esa fuerza se desarrollará tanto más fácilmente al no encontrar oposición por parte de los sentidos, y por el hecho de que al menos negativamente, lo indeterminado limita con lo infinito.

(2).- Pieza de cuero pendiente del cinturón, para sostener en ella la bayoneta o el machete. Gran diccionario enciclopédico visual de Editorial Océano. (NdE)